PLATONE
FEDRO

A CURA

DI GIOVANNI REALE



FONDAZIONE LORENZO VALLA / ARNOLDO MONDADORI EDITORE

Tutto accade ad Atene, in un giorno d'estate. Socrate sembra non possedere una casa: va in giro, ozia, vagabonda, interroga, discute: insaziabilmente curioso e desideroso delle cose più futili che accadono nelle abitazioni degli uomini e dei pensieri sublimi o insignificanti che percorrono la loro mente. Quella mattina incontra Fedro, un giovane che ama i discorsi. Lasciano la strada polverosa e camminano a piedi nudi nelle magre acque dell'Ilisso. Ad un tratto Fedro vede un luogo dove fermarsi: l'erba di un pendio invita a distendersi: un altissimo platano copre molto spazio con la sua ombra; e quale purezza, quale trasparenza i rivoli d'acqua offrono agli occhi. I due cominciano a parlare. Fedro legge uno scritto di Lisia, Socrate finge di ammirarlo, poi lo contraddice, infila un discorso dentro l'altro, ascolta le cicale, finché sulle sue labbra risuonano le parole più celebri della filosofia occidentale: l'ascesa degli dèi e delle anime verso la Pianura della Verità, che si estende sopra la volta del cielo. Lassù stanno le Idee, immobili sopra il loro piedestallo sacro: sempre eguali a sé stesse, semplici, pure, senza mani né viso, né corpo, né forma; ignorano la generazione e la morte, la crescita, la consumazione e il mutamento. Ecco il più sublime paradosso della filosofia occidentale: le Idee sono invisibili, e noi dovremmo soltanto pensarle con la mente; eppure le pochissime anime che sono giunte lassù, le scorgono. Le Idee posseggono un'esistenza così piena e ricca, che noi le vediamo luminose con gli occhi, come uno scrittore vede con gli occhi le visioni della sua arte. Il vero pensiero non è altro che questo: la corposa visione dell'invisibile.
Immaginando quel giorno d'estate lungo l'Ilisso, Platone ha forse scritto il suo capolavoro: una commedia incantevole, una perfetta costruzione filosofica, un grandioso mito poetico; qualcosa che, alla fine, con un'ultima giravolta, cancella anche sé stessa, sostenendo che la letteratura è un gioco. Ciò che conta è soltanto la nostra parola viva, ispirata da Amore Filosofo, che insegue senza fine Amore Filosofo. Giovanni Reale ha smontato con ammirevole precisione il *Fedro* nei suoi minimi elementi: poi l'ha rimontato, come fa ogni vero interprete; e noi possiamo comprenderlo nei suoi giochi e nelle sue invenzioni, come non l'avevamo mai compreso.

Giovanni Reale insegna storia della filosofia antica presso l'Università Cattolica di Milano. Le sue opere maggiori sono: *Storia della filosofia antica*, 5 voll., Milano 1975-80; *Melisso. Testimonianze e frammenti*, Firenze 1970; *Per una nuova interpretazione di Platone*, Milano 1997[20]; Platone, *Tutti gli scritti*, Milano 1997[6]; *Il concetto di filosofia prima e l'unità della «Metafisica» di Aristotele*, Milano 1994[6]; Aristotele, *Metafisica*, 3 voll., Milano 1993; *Introduzione a Proclo*, Roma-Bari 1989; *Saggezza antica. Terapia per i mali dell'uomo d'oggi*, Milano 1996; *Eros demone mediatore. Il gioco delle maschere nel «Simposio» di Platone*, Milano 1997; *Platone. Alla ricerca della sapienza segreta*, Milano 1998.

In sopracoperta:
Donatello,
Busto di Giovanni Antonio da Narni
particolare del cammeo
raffigurante l'anima come biga alata
Firenze, Museo del Bargello
(Foto Scala)

SCRITTORI GRECI E LATINI

PLATONE

FEDRO

a cura
di Giovanni Reale

Testo critico
di John Burnet

FONDAZIONE LORENZO VALLA
ARNOLDO MONDADORI EDITORE

Questo volume è stato pubblicato
con il contributo del
CREDIOP S.p.A.

ISBN 88-04-42257-2

Grafica di Vittorio Merico

© Fondazione Lorenzo Valla 1998
I edizione aprile 1998

INDICE

IX Avvertenza
XV Introduzione
LXXIII Bibliografia
LXXV Abbreviazioni bibliografiche

TESTO E TRADUZIONE

3 *Sigla*
5 Fedro

173 COMMENTO

279 Indice dei nomi delle persone e dei luoghi
283 Indice ragionato dei principali termini connessi con le tematiche filosofiche
313 Indice dei passi degli autori antichi citati nell'Introduzione, nell'Apparato delle fonti e nel Commento

AVVERTENZA

Il Fedro *è certamente uno dei dialoghi più complessi e più ricchi, e, sotto certi aspetti, addirittura il più significativo di Platone. Proprio a motivo di questa complessità e profondità di contenuti, è stato non poche volte frainteso, oppure interpretato solo parzialmente, e non è stato compreso in maniera adeguata nelle straordinarie dimensioni poliedriche che gli sono proprie.*

Il Fedro *è stato composto da Platone nell'ultimo periodo della sua vita, e precisamente nei primi anni della vecchiaia: è certo posteriore alla* Repubblica *e si colloca nell'ambito della serie dei dialoghi dialettici. Platone presenta un grandioso manifesto di sé come «scrittore» e come «filosofo». Aveva ormai raggiunto quella maturità spirituale e quella sicurezza, che gli permettevano di fare un bilancio della sua vita e della sua opera. Dimostra di essere al di sopra di quelli che si professavano maestri del parlare e dello scrivere: ne fornisce la prova con il primo e soprattutto con il secondo discorso, che mette in bocca a Socrate nella seconda e nella terza parte; e, nella quarta parte, dimostra in modo preciso le ragioni di tale superiorità, offrendoci una grandiosa «autotestimonianza» sul modo in cui aveva concepito e composto i suoi scritti. Proprio nel momento culminante del dialogo, dopo aver dimostrato di essere il maggior scrittore del momento, con una seconda «autotestimonianza», dichiara, in maniera sorprendente, di non aver messo tutto il suo impegno e la sua «serietà» negli scritti, ma nell'oralità dialettica. E, in modo volutamente provocatorio, afferma che chi mette per iscritto tutto quanto pensa non è filosofo: il filosofo non scrive le cose che sono per lui «di maggior valore» nei rotoli di carta, ma nelle anime*

degli uomini che ritiene idonei a comprenderle, a farle vivere e crescere nella propria anima, e a diffonderle, scrivendole in altre anime. Nella Lettera VII *ribadisce, con tutta la chiarezza desiderabile, che sulle cose che per lui sono «di maggior valore» un suo scritto non solo non c'era stato fino a quel momento, ma non ci sarebbe mai stato neppure in futuro. Chi mette per iscritto sui rotoli di carta tutto ciò che pensa è un «poeta», un «legislatore», un «logografo»: ma non un «filosofo». Platone definisce gli scritti (compresi i suoi dialoghi) un «gioco»: il migliore di tutti i giochi. Proprio per questo, chi scrive, se è vero filosofo, non mette nei suoi scritti il proprio supremo impegno, che esplica solo nell'ambito dell'oralità.*

Appunto per le sue caratteristiche così difficili da recepire dall'uomo moderno nato e cresciuto nell'ambito della cultura della scrittura, il Fedro *non può essere compreso da chi non cerca di entrare in quel ricchissimo circolo ermeneutico. Il letterato, per esempio, gusta moltissimo i discorsi sull'Eros, e in particolare il secondo discorso di Socrate con i suoi nessi, con la problematica dell'anima e del «Luogo sopraceleste», ma comprende male la complessa discussione dialettica della quarta e della quinta parte, che interrompe il discorso sull'Eros, entrando in difficili questioni metafisiche ed epistemologiche, e quindi nega che il dialogo raggiunga una unità artistica. Chi, invece, legge lo scritto secondo un'ottica strettamente filosofica, trova indebito il tono poetico e l'ispirazione coribantica di alcune parti, e stenta a capire in che misura questo tono e questa ispirazione siano una componente essenziale per comprendere la filosofia platonica e questo dialogo. Accade spesso, inoltre, che tutti quelli che leggono il* Fedro *come prosecuzione del* Simposio, *ossia come trattazione specifica dell'Eros, non amino le discussioni sulla retorica, ossia sull'oratoria o arte del dire e dello scrivere. Invece, il perno attorno cui ruota la trattazione del* Fedro *è proprio questo: in che cosa consista l'«arte del dire e dello scrivere» e chi sia il «vero maestro» di tale arte.*

La risposta che dà Platone è la seguente: chi sa parlare e sa scrivere nel modo migliore è solo chi conosce la verità e il metodo con il quale la si ricerca e la si raggiunge, e quindi conosce le anime degli uomini alle quali si comunica. E costui è proprio il «filosofo», e solo il filosofo.

Di conseguenza, contro ogni superficiale giudizio pronunciato sulla base di canoni di estetiche moderne, il Fedro *è una splendida immagine del filosofo: la più bella immagine del filosofo offerta da Platone per iscritto. Infatti, la trilogia sistematica del* Sofista, Politico, Filosofo, *annunciata dallo* Straniero di Elea, *doveva limitarsi, nell'ambito della scrittura, ai soli primi due dialoghi, in quanto l'immagine perfetta e globale del filosofo non poteva e non doveva essere espressa se non nella dimensione dell'oralità dialettica, e non per iscritto nei rotoli di carta, come proprio il* Fedro *ci spiega. Ma il cuore dell'unità e della perfezione artistica del dialogo non viene individuato neppure se rimaniamo vittime del modo di concepire la filosofia dell'uomo di oggi, così astratto e scisso dalla sfera delle passioni e degli affetti, e che è in antitesi con il modo di concepire la filosofia da parte di Platone.*

Per Platone, la filosofia ha una connessione strutturale inscindibile con l'Eros. Nel Simposio *si dice che «Eros» è «Filo-sofo» per eccellenza, per la sua funzione dinamico-mediatrice fra il mondo sensibile e il mondo intelligibile, fra il mortale e l'immortale, come ricercatore della verità per sempre, come forza che fa salire nella scala dell'Eros, gradino dopo gradino, fino a raggiungere il Bene-Bello assoluto. E il* Fedro, *per dimostrare che il vero maestro della parola orale e scritta è il «filosofo», non poteva far uso se non della maschera drammaturgica di «Eros», richiamando a un tempo il «logos dialettico», e mostrando quel grandioso riflettersi dinamico-speculare di «Eros» nel «Dialettico» e viceversa, come sistole e diastole del cuore della filosofia, e, così, presentare la vera immagine di sé stesso come filosofo. Il* Fedro *si conclude con la stupenda «preghiera del filosofo» al dio Pan, che riassume il senso del dialogo, ossia il messaggio supremo del filosofo, il vero protagonista di tutta l'opera.*

La ragione per cui solo oggi si ha a disposizione la chiave che apre tutte le porte nella adeguata comprensione del dialogo, consiste nella scoperta del significato ermeneutico della seconda «autotestimonianza», contenuta nella quinta parte, dove Platone teorizza le ragioni delle sue «dottrine non-scritte», e quindi rivela che cosa manchi non solo in questo, ma in tutti quanti i suoi scritti. Manca la comunicazione delle cose «di maggior valo-

re», ossia dei principi primi e supremi, presentati solo mediante cenni, rimandi e allusioni emblematiche.

L'edizione critica del testo greco riportata è quella ormai classica di John Burnet. Se si cita l'edizione di Stephanus per i paragrafi, la precisa numerazione delle righe cui gli studiosi fanno spesso riferimento è soprattutto quella di Burnet, che qui si è cercato di mantenere in modo integrale.

Sono convinto che il testo di Platone, salvo scoperte di nuovi codici significativi, sia stato ricostruito dai vari editori in modo ormai quasi perfetto. Werner Jaeger affermava questo, precisando che il metodo stesso del produrre testi critici si è appreso proprio dal modo in cui si è lavorato sui testi di Platone.

Lo scopo di questo lavoro non è di carattere filologico. Chi interpreta un testo filosofico, della ricchezza e complessità del Fedro, *deve entrare e far entrare il lettore nella storia delle idee filosofiche e nella dinamica metodologica che essa implica.*

Il mio lavoro non è neppure di carattere teoretico, ma «storico-ermeneutico». Vorrei difendermi da chi, leggendo l'interpretazione che fornisco della prima, e soprattutto della seconda «autotestimonianza» di Platone sulla scrittura e sull'oralità dialettica contenuta nel finale del Fedro, *pensi che si tratti di una interpretazione di carattere teoretico di una certa scuola. L'interpretazione di Platone con il recupero delle «dottrine non-scritte» non si fonda su basi teoretiche, ma storiche, e, precisamente, rilegge il* Fedro *in connessione con la rivoluzione che segnava il passaggio dalla cultura dell'oralità alla nuova cultura della scrittura.*

Le affermazioni di Platone nell'«autotestimonianza» finale del dialogo si intendono in modo perfetto come presa di posizione contro le idee che stavano diffondendosi, e che si basavano appunto sulla sostituzione di Mnemosine, ossia della dea della Memoria, con la scrittura, e indicavano il libro come fonte della sapienza. Platone cercava di fare in modo che la scrittura non sostituisse l'oralità dialettica e, sebbene accettasse in larga misura la prima, si sforzava di mantenere la superiorità assiologica della seconda.

La storia non gli ha dato ragione.

Ma se l'uomo moderno, figlio della cultura della scrittura, non capisce la sua posizione, l'uomo contemporaneo, che in que-

sti ultimi decenni vede in atto una rivoluzione culturale analoga ma contraria a quella che si concludeva all'epoca di Platone, dovrebbe afferrarla meglio.

Ciò che Platone dice è un modello ideale: lo scrivere che veramente vale consiste nello «scrivere nelle anime degli uomini». Questa è stata l'idea fondatrice della paideia *occidentale.*

Proprio con la scrittura nei rotoli di carta, ben al di là di quanto lui stesso potesse pensare e prevedere, Platone ha continuato a scrivere anche nelle anime di uomini di tutti i tempi. Ma questo è accaduto e continua ad accadere perché Platone ha scritto secondo quei criteri che spiega a fondo nel nostro dialogo in alcune pagine esemplari, che sono da considerare esse pure come una «autotestimonianza» di straordinaria portata ermeneutica, al pari delle pagine finali del dialogo. Così, contro le sue stesse convinzioni e previsioni, è accaduto che anche chi scrive nei rotoli di carta può scrivere nelle anime degli uomini.

Questa che presento va considerata come la mia editio maior *del capolavoro platonico. È la quarta volta che mi occupo del* Fedro. *Ma la presente edizione, tranne che per la traduzione, qui pubblicata per la gentilezza della casa editrice Rusconi (profondamente rivista), è del tutto nuova, sia nell'Introduzione sia nel Commento.*

Sul Fedro *si è scritto e si continua a scrivere moltissimo. Ma troppo spesso si è studiata una sezione o una parte del dialogo: molto raramente si è affrontata la sua interpretazione nell'ottica di quell'«intero» di cui fa parte, e in particolare in connessione con le altre opere di Platone, con le «dottrine non-scritte» (ossia con tutto Platone) e con certi canoni della cultura di quel momento storico. Solo la comprensione della complessità del dialogo e del pensiero del suo autore può dare il giusto senso alle singole parti e ai singoli momenti e ai loro complessi rapporti. È appunto questo che ho cercato di fare. Poiché il* Fedro *è un congegno perfetto, ho cercato, per capirlo e per farlo capire, di «smontare» e «rimontare» le parti, e di analizzare ciascuna di esse, individuando le varie «tessere» di cui Platone ha fatto uso, per ricomporre il disegno sia nei suoi elementi di base che nella sua struttura complessiva.*

Solo se si procede in questo modo, si comprende il complesso

gioco drammaturgico che Platone fa presentando, dapprima, il discorso di Lisia, che, a suo giudizio, è un disegno fatto con belle «tessere», ma in gran parte affastellate a caso, e quindi un disegno brutto. E, di conseguenza, solo seguendo questo metodo si può comprendere il primo discorso di Socrate, che contiene lo stesso messaggio di quello di Lisia, ossia un disegno fatto con analoghe tessere, ma rimesse in perfetto ordine, ciascuna al posto che le conviene. E a fortiori, *solo in questa ottica si comprende appieno anche il secondo discorso di Socrate, nella sua struttura e nella sua precisa funzione, con i fitti richiami in contrappunto di certe idee di Lisia, esattamente capovolte e fondate su solide basi. Solo se si capisce questo complesso gioco drammaturgico nel suo insieme, si intendono i precisi nessi strutturali della prima metà del dialogo, che è una «gara oratoria», con la seconda metà, che è invece una «riflessione teoretica» sull'oratoria. E solo se ci si pone in un'ottica globale, si comprende il nesso fra «Eros» e «Dialettica», fra «passione» e «ragione», che sorregge l'intero scritto, e si intende il messaggio della preghiera finale del filosofo. Infine, solo se si cerca di comprendere il significato e la portata delle platoniche «dottrine non-scritte» si comprende l'«autotestimonianza» finale del dialogo.*

Presenterò, prima, nell'Introduzione, e, poi, nel Commento, in modo sempre più ingrandito, quasi in forma di cerchi che si fanno via via più ampi, il disegno generale del Fedro *nel suo insieme, nonché le sue singole parti e le tessere con cui sono costruite. Non ho ritenuto opportuno entrare in discussioni polemiche, né appesantire quanto dico con riferimenti alla letteratura critica, se non nei casi che ho giudicato necessari e stimolanti.*

G. R.

INTRODUZIONE

I

La complessità dei temi del «Fedro» e la sua struttura unitaria

1. *Le difficoltà del «Fedro»*

Il *Fedro* è sempre stato apprezzato per il suo discorso centrale sull'Eros, e quindi è stato collegato con il *Simposio*, ma non è stato ben compreso nel suo insieme, ossia nella sua struttura complessa e nella articolazione dinamico-relazionale dei suoi temi, dei quali Eros è un momento essenziale, ma non esclusivo. Già nella tarda antichità sono iniziati i fraintendimenti, che si sono moltiplicati in età moderna. Diogene Laerzio lo considerava uno scritto giovanile[1]. Anche Schleiermacher lo riteneva opera giovanile, e lo considerava come una introduzione generale a tutti gli scritti platonici[2].

In realtà, il *Fedro* non va visto nell'ottica di una prospettiva di ciò che sarebbe seguito, ma nell'ottica di una retrospettiva sul già fatto. Platone, varcati i suoi sessant'anni (probabilmente fra i sessanta e i sessantacinque anni, e dunque fra il 368 e il 363 a.C.), fa un bilancio globale della sua opera di scrittore e della sua attività di filosofo, ossia del valore dei propri scritti e della sua attività di fondatore e maestro dell'Accademia. A partire soprattutto da uno studio classico di Léon Robin[3], si è compreso che il *Fedro* è opera della vecchiaia di Platone: se non apre la serie dei dialoghi dialettici, si colloca certamente fra questi. Ma anche dopo aver inteso che il *Fedro* è opera tarda, si è faticato non poco a comprenderne l'unità. Molti hanno ritenuto che

[1] Diogene Laerzio, III 38.
[2] Schleiermacher, *Platons Werke*, I 1, p. 67.
[3] Robin, *La teoria*. Resta un punto di riferimento anche il volume di von Arnim, *Platons Jugenddialoge*.

l'opera sia divisa in due parti: una prima costruita sui tre discorsi intorno a Eros; una seconda che riprende il discorso dialogico tipico degli altri dialoghi intorno all'arte del parlare. Fra le due parti, così come fra i vari temi, ci sarebbe una brusca e insuperabile spaccatura tematica e metodologica[1].

Nel nostro dialogo Platone definisce un buono scritto come un armonico organismo unitario: «ogni discorso deve essere composto come un essere vivente che abbia un suo corpo, sicché non risulti senza testa e senza piedi, ma abbia le parti di mezzo e quelle estreme scritte in maniera conveniente l'una rispetto all'altra e rispetto al tutto» (264 c 2-5). Ebbene, qualche studioso ha rimproverato a Platone di non aver affatto raggiunto questo obiettivo nel *Fedro*, in quanto questo dialogo, per la disparità di problematiche e di metodi, mancherebbe di unità di contenuto e di forma[2]. In particolare, si fatica a comprendere la ragione per cui Platone abbia mescolato il tema dell'«Eros» e dell'«anima» con quello della «retorica» o arte del fare e scrivere discorsi; abbia chiamato in causa la «dialettica»; e, infine, abbia concluso il dialogo con la «preghiera del filosofo».

2. *L'unità e l'armonico impianto del «Fedro»*

Già Werner Jaeger rilevava come la lettura che molti fanno del *Fedro*, considerandolo un dialogo sull'Eros, si collochi in un'ottica unilaterale, che non mette in giusta luce l'altra metà del dialogo, la quale, di conseguenza, risulterebbe essere una sorta di appendice. Jaeger soggiunge: «Il salto tra le due parti appare tanto più grande quanto più si mette in rilievo, nella seconda, l'elogio del metodo platonico della dialettica»[3]. L'unità

[1] Oggi si cerca di superare questo errore, in vari modi, ma non senza incertezze. Sul complesso problema si vedano: Plass 1968, pp. 7-38; Guthrie IV, pp. 396-411; Rowe 1986, pp. 106-25 e *Commentary*, *passim*; Babut 1987, pp. 256-84.

[2] Norden, p. 112, riteneva il *Fedro* un'opera non riuscita; cfr. il suo giudizio, che riporto *infra*, nota a 264 b 3-c 5. Ma anche un filologo della statura di Bonitz, *Platonische Studien*, p. 276 sgg., affermava che il *Fedro* mancherebbe di rigore nella composizione, e Findlay, *Platone*, p. 133, lo giudica «interamente insoddisfacente».

[3] Jaeger, *Paideia*, III, p. 318.

del *Fedro*, conclude Jaeger, si fonda sul problema della retorica, ossia sul problema del come comunemente si fanno e del come si dovrebbero invece fare i discorsi orali e scritti. Nella prima metà si presentano esempi di discorsi composti sia in modo errato (in tutto o in parte), sia in modo corretto; nella seconda metà vengono messi in luce dal punto di vista teorico i difetti dell'arte oratoria dominante e vengono espressi i pregi della dialettica platonica, considerata come unico strumento della vera arte del dire e dello scrivere.

Questa tesi di Jaeger costituisce senza dubbio un cospicuo passo avanti nella comprensione del *Fedro*; ma non risolve il problema del nesso fra l'«Eros» e la «filosofia». Jaeger ritiene che Eros sia scelto come oggetto della trattazione a motivo della «frequenza del tema in esercitazioni di retorica scolastica di questo tipo»[1]. Ma questa affermazione è riduttiva, in particolare se si considerano le seguenti conclusioni che Jaeger ritiene di poter trarre: Platone scrisse il *Fedro* per porre in giusta luce le caratteristiche della sua *paideia*: «Si può pensare con molta probabilità che questo suo manifesto sia stato movente occasionale per il tentativo del giovane Aristotele, che, scolaro di Platone, insegnava allora nell'Accademia, di introdurre effettivamente la retorica come nuova disciplina nell'insegnamento platonico. Con questo tentativo egli volle certamente fornire l'esempio di una retorica nuova fondata sulle basi scientifiche che il *Fedro* aveva indicato»[2].

In realtà, la questione dell'«arte del fare discorsi» orali e scritti è certamente un asse portante del *Fedro*: esso costituisce una giustificazione teorica dell'introduzione nell'Accademia di corsi sull'oratoria su basi filosofiche, che Aristotele tenne (la stessa *Retorica* scritta da Aristotele si spiega solo collocandosi nell'ottica del *Fedro* di Platone); ma il fulcro attorno al quale ruota il dialogo è teoretico e riguarda l'essenza stessa della filosofia dalla quale deve dipendere l'arte del fare discorsi, e presenta un nesso necessario fra «Eros» e «logos dialettico». Eros è Filosofo, e la filosofia implica un rapporto inscindibile fra la «passione dell'Eros» e la «ragione dialettica»: la prima senza la

[1] Jaeger, *Paideia*, III, p. 323.
[2] Jaeger, *Paideia*, III, p. 322.

seconda cade nell'irrazionale, la seconda senza la prima cade in un calcolo astratto e nel vuoto. Quindi la vera retorica, nella misura in cui si fonda sulla filosofia, non può fare a meno né della passione e dell'ispirazione di Eros, né del logos dialettico, in giusta proporzione. Il *Fedro* tratta dell'Eros non solo e non tanto per il fatto che questo era uno dei temi dei retori, ma perché esso costituisce una dimensione essenziale e irrinunciabile della filosofia. Inoltre, il *Fedro* chiama in causa la tematica dell'«anima» per due ragioni strettamente connesse ai temi essenziali del dialogo, ossia perché l'anima è il veicolo dell'Eros, e perché l'arte del fare discorsi ha come fine quello di persuadere le anime degli uomini, che devono essere ben conosciute per poter essere convinte.

3. *L'«autotestimonianza» di Platone nella parte finale del «Fedro»*

Da qualche decennio si è riscoperto che Platone non ha messo per iscritto tutto il suo pensiero: egli ha esposto e dimostrato alcune tesi nelle sue lezioni dell'Accademia e ha voluto mantenere queste tesi nell'ambito dell'oralità dialettica. I suoi discepoli hanno chiamato tali dottrine (che si incentravano sulla tematica *Intorno al Bene*) «dottrine non-scritte»[1]. Nella parte finale del *Fedro* (274 b 6-278 e 3), Platone ci spiega in modo puntuale le ragioni di questo fatto, e lo ribadisce in maniera ancor più dettagliata nell'*excursus* della sua *Lettera VII* (340 b 1-345 c 3). Queste «autotestimonianze», comprese nel loro giusto senso e nella loro portata, sono risolutive di tutti i problemi suscitati dall'interpretazione del *Fedro*, che gli studiosi in passato non hanno saputo risolvere, o che hanno mal risolto.

[1] Aristotele, *Phys.* III 2, 209 b 11-7; la formula usata dallo Stagirita è questa: ἐν τοῖς λεγομένοις ἀγράφοις δόγμασιν. Dunque la formula era τὰ ἄγραφα δόγματα. Si noti, in particolare, la precisazione che fa Aristotele: ἐν τοῖς λεγομένοις, ossia «nelle cosiddette», «in quelle che vengono dette». Espressione la quale dice chiaramente che si trattava di una *communis opinio* ben consolidata, e che si riferiva al modo in cui si chiamavano quelle dottrine che Platone riserbava alla sola oralità, nelle sue lezioni all'interno dell'Accademia. Solo l'uomo moderno figlio della cultura della scrittura può rifiutarsi di riconoscere questo dato di fatto, di per sé incontrovertibile.

Nel *Simposio* (223 d 1-8) Platone aveva preso posizione nei confronti dei poeti. Aveva dimostrato con i vari discorsi messi in bocca ai convitati (imitando la loro arte e il loro stile in modo perfetto), e poi chiarito nel finale, che il vero poeta, ossia colui che è tale per scienza, può essere, a un tempo, sia poeta comico sia poeta tragico; e tale è proprio il filosofo, in quanto conosce la verità, e, quindi, la sa esprimere come si conviene. Nel *Fedro* Platone procede su questa stessa linea. Muove dall'arte oratoria diffusa ai suoi tempi. Il lettore di oggi deve ricordare che l'oratoria in Grecia aveva un ruolo importantissimo: dai discorsi di carattere politico ai discorsi per le difese nei tribunali, ai discorsi cerimoniali di vario genere. Aveva una straordinaria portata, oggi difficilmente immaginabile. Di conseguenza, i maestri che insegnavano le regole e fornivano i modelli di quest'arte godevano di un prestigio assai notevole dal punto di vista socio-politico, culturale ed educativo.

Come nel *Simposio* Platone aveva fatto vedere che la vera nuova poesia era quella del filosofo, così, nel *Fedro*, analogamente e a maggior ragione, dimostra che la vera arte di fare discorsi orali e scritti non poteva essere se non quella del filosofo, fondata sul metodo dialettico. Se gli oratori discutevano intorno all'Eros (soprattutto per quanto concerne l'omofilia), anche Platone sceglie questo tema, ma a motivo dei nessi essenziali sussistenti fra «Eros» e «filosofia».

Nelle prime tre parti del dialogo leggiamo tre discorsi sull'Eros: uno di Lisia (il più celebre oratore del tempo), che si rivelerà errato sia nei contenuti che nella forma (230 e 6-234 c 5); un primo discorso di Socrate, che dimostrerà come si possano dire le stesse cose che dice Lisia (e quindi ripetere i suoi errori di contenuti) ma in forma molto migliore, ossia con metodo (237 b 2-241 d 3); un secondo discorso di Socrate, che si rivelerà perfetto sia nei contenuti che nella forma (243 e 9-257 b 6). Ciò che Platone vuol fare emergere da tale splendida «gara di discorsi» è questo: in quanto filosofo, vi «mostro» di saper fare discorsi molto migliori rispetto a quelli dei maestri dell'oratoria, tanto amati e ammirati.

Dopo questa «prova» presentata in forma di «gara oratoria», Platone passa, nella quarta parte, a dimostrare i fondamenti degli errori degli oratori in voga, e a fornire le giuste re-

gole da seguire per fare corretti discorsi, ossia le regole della dialettica, per trarre, anche dal punto di vista teoretico, la conclusione che solo il filosofo può essere il vero oratore, e, quindi, fare i migliori discorsi sia scritti che orali (259 e 1-274 b 5). Siccome si era partiti dalla lettura di un discorso scritto (e i discorsi stessi messi in bocca a Socrate sono in apparenza orali, ma di fatto scritti), l'interesse di fondo viene a concentrarsi sullo scritto (che più volte viene chiamato in causa a livello tematico), e Platone vuole dimostrare di essere proprio lui, al momento, il migliore degli scrittori, appunto in quanto filosofo e dialettico.

Nella quinta parte, infine, Platone, dopo aver «mostrato» e «dimostrato» che gli scritti del filosofo sono i migliori per contenuto e per forma, sostiene la tesi (che costituisce il senso ultimo del *Fedro*) secondo cui anche i suoi stessi scritti non sono se non «immagini» dei veri discorsi condotti nella dimensione dell'oralità dialettica (e quindi immagini delle sue lezioni all'Accademia), e non contengono le cose che per lui sono «di maggior valore», perché il filosofo non scrive queste cose nei rotoli di carta, ma solo nelle anime degli uomini scelte nel dovuto modo (274 b 6-278 e 4). Insomma: Platone, in questa quinta parte del *Fedro*, sostiene di essere filosofo proprio per quel *plus* che non ha messo nei suoi scritti, ma che ha ritenuto di dover scrivere solo nelle anime dei discepoli, e quindi di dover comunicare solamente mediante l'oralità dialettica.

Chi scrive tutto quanto ha da dire nei rotoli di carta non è un «filosofo», ma è un «poeta» o un «legislatore» o un «logografo». E così il dialogo termina con la «preghiera del filosofo» rivolta al dio Pan (e agli dèi del luogo), con la suprema richiesta al dio della totalità di ciò che il filosofo, in quanto filosofo, vorrebbe ottenere (279 b 6-c 8).

4. *Articolazione del dialogo*

La trama del dialogo è lineare. Fedro è un giovane letterato che ama i discorsi: famoso per la sua straordinaria capacità di far fare discorsi a vari personaggi. In sostanza è legato alle regole dell'oratoria di Lisia; ma nel corso del dialogo viene converti-

to da Socrate alla filosofia, e, alla conclusione, si unisce a lui nella preghiera del filosofo a Pan. Nel prologo avviene l'incontro fra Socrate e Fedro, che tenta di ripetergli a memoria il discorso di Lisia; ma Socrate scopre che porta in mano sotto il mantello il rotolo di carta che lo contiene per iscritto, e si accordano di leggerlo sotto un platano lungo l'Ilisso. Come ho detto, la prima parte è dedicata alla lettura e alla discussione del discorso di Lisia; la seconda è dedicata a un primo discorso di Socrate in cui vengono esposte le stesse tesi di Lisia con metodo scientificamente corretto; nella terza parte viene presentato il grande discorso di Socrate; nella quarta parte vengono ridiscussi i discorsi in modo critico; nella quinta parte si dimostra la superiorità della oralità sulla scrittura e se ne indicano le ragioni; il *Fedro* si conclude con la preghiera del filosofo.

In molti suoi dialoghi Platone indica, mediante interludi abilmente costruiti e collocati al momento e nel posto giusti, che si sta arrivando a punti decisivi della trattazione. E qui nel *Fedro* egli applica questa sua regola in maniera perfetta. Un primo interludio, collocato subito dopo il primo discorso (235 b 1-237 a 6), fa già capire che nel discorso che segue troveremo (almeno sotto certi aspetti) molto più che nel primo. Un secondo interludio, collocato fra il secondo e il terzo discorso (242 b 8-243 e 8), indica, con la metafora della «palinodia», che quello che segue è il discorso decisivo nella gara oratoria. Un terzo interludio, collocato subito dopo il terzo discorso (257 b 7-259 d 9), svolge il tema cardine del dialogo e presenta il celebre mito delle cicale, per indicare al lettore che le parti che seguono sono quelle risolutive: e, in effetti, in esse Platone presenta le due grandiose «autotestimonianze», decisive a tutti gli effetti. Nella quarta parte, spiegherà quali siano i criteri da seguire nella scrittura, e quindi rivela quali siano stati i criteri da lui stesso seguiti nel comporre i propri dialoghi. Nella quinta parte, spiega come nei suoi scritti, sebbene composti con la massima accuratezza, egli non abbia parlato di quelle cose che per lui erano «di maggior valore», riserbandole alla sola dimensione dell'oralità dialettica, e ne enuncia i motivi.

II
Il prologo

1. *Il personaggio di Fedro*

Il prologo del nostro dialogo è il più bello fra quelli di Platone. Fin dalle prime battute tratteggia il carattere di Fedro, il quale è particolarmente adatto a comprendere a fondo la tematica che verrà trattata, e a muoversi nell'ambito della complessa situazione che la trama del dialogo implica. Egli ha passato molte ore insieme a Lisia, che, a suo avviso, «è il più bravo scrittore» del momento (228 a 1-2); ha ascoltato, si è fatto ripetere e poi ha letto e riletto un suo discorso su Eros, dove si sostiene che «si deve essere compiacenti con chi non è innamorato, piuttosto che con chi è innamorato» (227 c 7-8), e lo ha imparato quasi a memoria. Ora, egli vorrebbe esporlo in prima persona a Socrate, «uno che è malato della passione di ascoltare discorsi» (228 b 6-7). Socrate lo convince a leggergli il discorso, dopo aver trovato un posto lungo l'Ilisso.

Già nel *Simposio* (178 a-180 b) Fedro viene presentato come un letterato, di doti creative piuttosto limitate, ma fine, e soprattutto dotato di una straordinaria capacità nello stimolare altri e convincerli a comporre discorsi. E, sempre nel *Simposio*, su proposta di Erissimaco, viene accolta una richiesta più volte da lui sollevata, sulla necessità di tenere discorsi su Eros, tanto trascurato dai poeti, eppure così degno di elogi (177 a). Proprio nel nostro dialogo, Platone gli mette in bocca un'affermazione che lo caratterizza in maniera perfetta. Alla domanda di Socrate se ritenga opportuno ingaggiare una discussione sulla maniera di scrivere discorsi in modo bello o in modo brutto, risponde: «Mi domandi se dobbiamo farlo? E per quale ragione uno dovrebbe vivere, se non per piaceri come questi? Certo

non per i piaceri per i quali bisogna prima soffrire, se no non si prova godimento, come succede per la maggior parte dei piaceri del corpo, che per questo, a buona ragione, sono stati chiamati servili» (258 e 1-5). Quest'affermazione si completa con un'altra attribuita a Socrate, che risponde all'invito fatto da Fedro di rimanere a discutere fino a quando, passata la calura del mezzogiorno, farà più fresco: «Sei proprio divino per i discorsi, Fedro, e addirittura meraviglioso. Io immagino che dei discorsi che sono stati fatti durante il periodo della tua vita, nessuno ne abbia mai fatti nascere più di te, o per averli pronunciati tu stesso, o per aver obbligato in qualche modo altri. Tranne Simmia di Tebe, tu vinci gli altri di gran lunga. E anche ora mi sembra che tu sia per me la causa che mi fa pronunciare ancora un altro discorso» (242 a 7-b 5). Nel nostro dialogo Fedro comincia con l'essere ammiratore degli oratori del momento e in particolare di Lisia, ma viene convertito da Socrate alla vera arte del fare discorsi. Fedro accetta di diventare filosofo, per poter diventare vero scrittore di discorsi, e, al termine del dialogo, si unisce a Socrate nelle richieste della preghiera a Pan, con questa affermazione suggestiva ed emblematica: «Mi unisco con te in questa preghiera, perché le cose degli amici sono comuni» (279 c 6-7).

2. *Sotto un platano lungo l'Ilisso*

Platone nei suoi dialoghi parla di uomini e di idee e mai di paesaggi. Fanno eccezione queste pagine del prologo del *Fedro*. Fedro e Socrate camminano sulle rive dell'Ilisso con i piedi nell'acqua del fiume, fino a giungere in un punto assai bello, all'ombra di un grande platano (230 b 2-c 5). Qualcuno, già in epoca antica, ha pensato che la descrizione rappresentasse i luoghi della Scuola di Platone, ossia i giardini dell'Accademia, dove egli teneva le sue lezioni. Ecco un significativo passo di Diogene Laerzio, che riporta un verso di Eupoli e un frammento mordace di Timone di Fliunte, dove ci dice dell'Accademia: «È un ginnasio fuori le mura con molti alberi, che trae nome dall'eroe Ecademo, come ci dice Eupoli nei *Renitenti alla leva*: "Nei viali pieni di ombra del dio Ecademo". Timone,

inoltre, dice di Platone questo: "Di tutti era guida l'Amplissimo, ma oratore di dolci parole e simile alle cicale, che stando sull'albero di Ecademo fanno risuonare voce melodiosa"»[1].

Timone riprende la descrizione del luogo lungo l'Ilisso del passo che ho ricordato. L'«Amplissimo», Πλατύστατος (altre lezioni: πλατίστατος o πλατίστακος), è un gioco verbale sul nome Platone (Πλάτων), che non era il nome vero del filosofo (si chiamava Aristocle, come il nonno), ma un nomignolo attribuitogli dal maestro di ginnastica per l'ampiezza della sua schiena e della sua figura (o per l'ampiezza della sua fronte), e poi da tutti e da lui stesso accettato.

Da alcune ricerche archeologiche risulta però che il luogo descritto da Platone può avere una corrispondenza con la località lungo l'Ilisso, in cui dovevano esserci immagini di quegli «dèi del luogo», di cui parla il nostro passo[2]. In ogni caso, resta vero per Platone ciò che egli fa dire a Socrate subito dopo la descrizione del luogo in cui si svolgerà il dialogo: «la campagna e gli alberi non vogliono insegnarmi nulla; gli uomini della città, invece, sì» (230 d 4-5).

3. *L'illuminismo e l'interpretazione dei miti*

Quando Fedro giunge, camminando sulle rive dell'Ilisso, al luogo a cui egli pensava riferirsi il mito di Borea che rapì Orizia, chiede a Socrate se credesse ancora in quel mito, oppure se accettasse il razionalismo demitizzante, proposto soprattutto dai Sofisti. La risposta data da Socrate, permeata di ironia, assai mordente ma squisita, fornisce un messaggio molto stimolante ma complesso, che a non pochi sembra sfuggire: «Ma se non ci credessi, così come non ci credono i sapienti, non sarei lo strano uomo che sono» (229 c 6-7).

Secondo Socrate le interpretazioni razionalistico-sofistiche dei miti fornite dai «sapienti» sono ingegnose, ma comportano notevoli difficoltà per i sapienti. Il mito di Orizia potrebbe in-

[1] Diogene Laerzio, III 7.
[2] Si vedano i rilievi fatti da Rodenwaldt 1912, pp. 141-50, e le interessanti riproduzioni di Travlos 1971, p. 291.

terpretarsi come una caduta di Orizia che stava giocando con Farmacea sulle rupi lungo l'Ilisso a causa di un colpo improvviso di vento di Borea: caduta successivamente trasformata nella leggenda del rapimento; ma come sarà possibile, poi, proseguendo su questa linea interpretativa, «raddrizzare» le forme degli Ippocentauri, della Chimera, o poi quelle delle figure delle Gorgoni e dei Pegasi, nonché di tutte le altre figure mitiche come queste, ossia procedere nel processo della loro demitizzazione e razionalizzazione?

Il tempo e la fatica che questo tipo di ricerche richiede va impegnato in modo diverso, e precisamente per conoscere sé stessi, come prescrive il motto iscritto nel tempio di Delfi. E quindi Socrate conclude: «salutando e dando addio a tali cose e mantenendo fede alle credenze che si hanno di esse, come dicevo prima, vado esaminando non tali cose, ma me stesso, per vedere se io sia per caso una qualche bestia assai intricata e pervasa di brame più di Tifone, o se, invece, sia un essere vivente più mansueto e più semplice, partecipe per natura di una sorte divina e senza fumosa arroganza» (230 a 1-6).

Perché mai Platone ha affrontato questa complessa questione? Una prima risposta è molto semplice. Egli ha sempre rispettato le credenze religiose e i messaggi dei miti. Perfino nel *Timeo*, dove presenta la più elevata concezione razionale di dio, a proposito delle credenze mitiche negli dèi, sempre con i suoi tipici tocchi di ironia, scrive: «Dire, poi, e conoscere la generazione degli altri dèmoni, è cosa maggiore delle nostre capacità; e bisogna credere a quelli che ne hanno parlato in precedenza, perché essi, essendo discendenti di dèi, come dicevamo, dovevano conoscere certamente i loro progenitori. Dunque, non è possibile non prestar fede ai figli degli dèi, anche se parlano senza dimostrazioni verisimili né necessarie. Ma, poiché sostengono di riferire cose di famiglia, obbedendo alla legge, dobbiamo credere a loro» (*Tim.* 40 d-41 a). Ma che Platone affronti questo problema nel *Fedro* ha una precisa funzione. Nell'interpretazione che fornirà di Eros, Platone darà un notevolissimo rilievo alla dimensione alogica, alla «ispirazione» e all'«invasamento divino», nella loro mediazione sintetica con il «logos». Egli respingerà in modo netto quella posizione che vorrebbe razionalizzare Eros, come fanno i

«sapienti» di cui qui si parla, e rifiuterà l'«umana temperanza», che, senza la «divina mania», è capace solo di piccole cose (256 e 4-6).

Platone ha certamente voluto mantenere il significato comunicativo del mito (la validità del pensare per immagini e per miti). E proprio nel corso del *Fedro*, egli stesso farà un uso assai ampio del mito: quello del «Luogo sopraceleste», quello della «Pianura della Verità», il mito delle anime come «carri alati», quello delle «cicale» e quello del «dio Theuth creatore della scrittura», con l'aggiunta di una serie di immagini mitiche, di cui dobbiamo ora parlare[1].

4. *Gli dèi del luogo*

In stretto rapporto con questo uso del mito, va interpretata la chiamata in causa degli «dèi del luogo», con i richiami fatti a essi nel corso del dialogo. Questi dèi sono Pan, Ermes padre di Pan, Acheloo dio del fiume, le Ninfe, le Muse con le cicale loro mediatrici, e, naturalmente, Eros, nonché il dio «Platano». E tali dèi hanno un preciso significato per l'«ispirazione», che da essi deriva, e che Platone intende mediare con il «logos» in modo sintetico costruttivo. Alle Muse e alle cicale loro sacre e loro ministre Platone fa richiamo nel passaggio-chiave del dialogo, e in particolare alla loro ispirazione mediata con il «logos». A Pan e agli dèi del luogo, infine, viene rivolta la preghiera finale del dialogo[2].

Con Gaiser possiamo dire: «L'Eros dell'ispirazione filosofica congiunge l'ispirazione entusiastica con la temperanza razionale. E Pan potrebbe ben aver ricevuto da suo padre Ermes, insieme alla facoltà di dare ispirazione, anche il dono del discorso comunicativo della conoscenza. Il lettore della descrizione del paesaggio fuori della Città dovrebbe pensare al fatto che Platone per la sua scuola aveva scelto un luogo di questo tipo. Tanto più che la mediazione delle Muse che ispirano il fi-

[1] Per un inquadramento del problema in generale si veda Pepin, *Mythe et allégorie*, in particolare pp. 112-24, e gli articoli di Tate, che cito in bibliografia.
[2] Sugli dèi del luogo cfr. la nota a 229 c 4-230 c 5.

losofo allude sicuramente al "Santuario delle Muse" (μουσεῖον), che Platone aveva fondato nei pressi del Ginnasio dell'Accademia»[1]. Dunque, «divina ispirazione» e «logos dialettico», nella loro mediazione sintetica, saranno gli assi portanti del dialogo.

[1] Gaiser, *L'oro*, p. 70.

III

Il discorso di Lisia

1. *Il «contro-modello» della vera arte oratoria*

Il discorso che Platone mette in bocca a Lisia costituisce un elemento essenziale, sia nella forma che nel contenuto, per raggiungere lo scopo del dialogo. Con consumata e raffinata arte, viene presentato come ciò che il vero oratore non dovrebbe fare, ossia come una sorta di «paradigma in negativo». Qualcuno si è posto il problema se il discorso riproduca un vero e proprio scritto di Lisia, oppure no. Ma questo problema è mal posto, per il fatto che non solo la riproduzione letterale di uno scritto di Lisia sarebbe contraria ai canoni seguiti in generale da Platone come scrittore, ma, soprattutto, sarebbe difficilmente pensabile nell'ottica secondo la quale il *Fedro* è costruito.

Platone vuole presentare un «contro-modello» della vera arte dello scrivere, e mette in rilievo i difetti dei discorsi di Lisia (e degli oratori in auge in quel momento), per poter tracciare, con un complesso gioco di tesi e di antitesi, le connotazioni essenziali del vero modello dello scrivere e del fare discorsi. Platone ha lavorato su idee espresse da Lisia e ha riproposto il suo procedimento e il suo stile, ma ci ha presentato una composizione «alla maniera di...», o, se si preferisce, un «divertimento su temi di...», condotto con «lo stile di...», mediante le opportune evidenziazioni e le debite amplificazioni. In quest'arte dell'imitare era un vero maestro, come molti dei suoi dialoghi dimostrano, e soprattutto il *Simposio*.

Il tema messo in bocca a Lisia riguarda uno dei problemi dell'epoca: se un giovane deve concedere le sue grazie a coloro che gliele chiedono essendo di lui innamorati, oppure no. E la risposta che fornisce Lisia è la seguente: il giovane deve conce-

dere le proprie grazie a chi gliele chiede, se costui non è innamorato, e non gliele deve concedere se è innamorato. Lo stesso tema viene trattato nel *Simposio* per bocca del retore Pausania, con una tesi in larga misura opposta, in modo assai più sottile e con un discorso più ricco e più articolato (*Symp.* 180 c 1-185 c 3). Ma qui nel *Fedro* il discorso messo in bocca a Lisia intende essere in sommo grado provocatorio, per presentare il contro-modello di un verace discorso su Eros.

2. *Svantaggi e vantaggi*

Per dimostrare la sua tesi, Lisia espone gli svantaggi che comporta il concedere i propri favori a chi è innamorato, di fronte ai vantaggi che presenta il concederli a chi non è innamorato.

In primo luogo, gli innamorati si pentono dei benefici concessi all'amato, appena si saranno liberati dalla passione erotica. In secondo luogo, gli innamorati fanno pesare sull'amato il fatto che, per il loro attaccamento a lui, hanno trascurato i propri interessi e hanno subito una serie di danni. Inoltre, gli innamorati affermano di porre le persone che amano al di sopra di tutte le altre, con il conseguente pericolo che da questo deriva: ossia che essi pongano quelli dei quali si innamoreranno in seguito al di sopra di quelli dei quali si erano innamorati in precedenza. In quarto luogo, siccome gli innamorati sono dei malati, ossia sono fuori senno, quando cessa il loro innamoramento e ritornano in senno, non possono più giudicare buone le cose che hanno fatto quando erano fuori senno. In quinto luogo, se si dovesse scegliere a quale tra gli innamorati si debbano concedere i propri favori, si avrebbe un notevole svantaggio, perché gli innamorati possono essere solo pochi, mentre i non-innamorati sono molto più numerosi, e quindi si può scegliere opportunamente chi offre i vantaggi maggiori. Poi gli innamorati tendono a inorgoglirsi e a menar vanto per aver conquistato l'amato. Ciò non può accadere con i non-innamorati. Inoltre, quando la gente vede un giovane insieme all'innamorato, pensa malignamente a ciò che hanno fatto o che stanno per fare, mentre questo non accade se la gente vede

il giovane insieme a uno non-innamorato. Ancora: l'innamorato tende a isolare il più possibile l'amato dagli altri, per gelosia, con tutte le conseguenze negative che ciò comporta. E ancora: i rapporti con l'innamorato rischiano di non essere duraturi, poiché, liberatosi dalla passione erotica, è incerto se egli continuerà a essere amico di colui di cui è stato innamorato. Infine, l'innamorato elogia l'amato anche per cose che sono tutt'altro che degne di elogio. Quindi, dell'innamorato non bisogna avere ammirazione, ma compassione.

Uguali e contrari sono i vantaggi che il giovane può ricavare dal concedere i propri favori a chi non è innamorato.

In primo luogo, chi non è innamorato si prende cura non solo del piacere del momento, ma anche di vantaggi concreti che verranno in seguito a colui che gli concede i favori. In secondo luogo, nascono amicizie non solo con chi è innamorato ma anche con chi non lo è: se così non fosse, non si spiegherebbero i vari vincoli di affetto famigliare, che non dipendono dalla passione erotica. Poi, se si dovessero concedere i favori agli innamorati, considerati bisognosi di soddisfare la passione erotica, allora sarebbe necessario accontentare anche tutti gli altri che hanno differenti bisogni di vario genere. Inoltre, non bisogna concedere favori a coloro che chiedono in quanto appunto chiedono, ma a coloro che risultano esser degni della cosa, e sono in grado di ripagare con una fruttuosa amicizia che duri tutta la vita. Ulteriormente, i non-innamorati hanno il vantaggio di non avere nessuno di quei comportamenti che suscitano vari rimproveri nei famigliari del giovane, come accade nel caso degli innamorati. Infine, si può scegliere fra i non-innamorati coloro che sono capaci di portare in seguito solo vantaggi e non svantaggi.

3. *Gli errori del discorso di Lisia*

La critica che Platone muove al discorso di Lisia è precisissima[1]: il discorso è fatto con parole raffinate e ben tornite, ma

[1] Lisia viene criticato brevemente in 234 c 6-236 b 8, e in modo approfondito in 262 c 5-264 e 2.

delude nel contenuto e nella strutturazione, ossia nel metodo con cui è condotto. Per quanto concerne il contenuto, già i poeti, come Saffo e Anacreonte, hanno detto ben altro; per quanto concerne la struttura formale, esso presuppone come scontato proprio ciò che dovrebbe definire e da cui dovrebbe prendere le mosse, e procede in maniera contraria al dovuto.

Lisia concepisce Eros come una malattia dell'uomo: ciò, per lui, è una cosa ovvia. Tuttavia, non comprende e non fa comprendere come questo sia il punto di partenza e la base del suo discorso. Non organizza il suo discorso come esplicitazione delle conseguenze che derivano da questo. Invece di procedere in modo metodico, presenta confusamente una serie di rilievi, dicendo ciò che via via gli viene in mente, e con continue ripetizioni.

Il discorso è capovolto, ossia presenta come fosse una premessa quello che dovrebbe essere la conclusione, e, per giunta, in maniera un poco criptica: «Dello stato delle cose che mi riguardano tu sei a conoscenza; e come io ritenga di giovamento, per noi, che queste cose abbiano luogo, lo hai udito. Ma non ritengo giusto che io non possa ottenere le cose che ti chiedo, perché non sono un tuo innamorato»[1].

Il discorso di Lisia non rappresenta un modo di fare discorsi ormai antico e superato; la contestazione di Platone non è inattuale: si tratta di un errore che si continua a ripetere a vari livelli. Con questo modo di procedere, dice Platone con una splendida metafora, «prendendo le mosse non dal principio, ma dalla fine, egli attraversa il discorso nuotando supino a ritroso» (264 a 5-6). Le argomentazioni sono presentate in modo logicamente sconnesso: se venissero spostate e collocate o prima o dopo, non cambierebbe nulla. Ecco la conclusione da trarre: se si vuol fare un buon discorso, bisogna capovolgere questo modello, e solo così si otterrà un corretto modello. I tratti essenziali che deve avere un buon discorso sono giusti rapporti delle parti fra di loro e con il tutto: «ogni discorso deve essere composto come un essere vivente che abbia un suo

[1] L'inizio del discorso di Lisia, *Phdr.* 230 e 6-231 a 2, viene fatto rileggere da Fedro nel contesto della critica, al fine di dimostrarne l'assurdità dal punto di vista logico-metodologico, per ben due volte, 262 e 1-4 e 263 e 6-264 a 3.

corpo, sicché non risulti senza testa e senza piedi, ma abbia le parti di mezzo e quelle estreme scritte in maniera conveniente l'una rispetto all'altra e rispetto al tutto» (264 c 2-5).

Prima di presentarci un discorso di questo tipo, e poi nella seconda metà del dialogo esplicitare e discutere sul piano teoretico i suoi fondamenti e la sua struttura, Platone presenta un discorso «intermedio», con una magistrale abilità. Per preparare il lettore a comprendere il messaggio che presenterà con il secondo discorso di Socrate e in tutta la seconda metà del dialogo, egli introduce prima un discorso che, pur mantenendo gli errori di contenuto di quello di Lisia, ne corregge in modo adeguato la struttura logica e il metodo che lo sorregge.

IV

Primo interludio e primo discorso di Socrate

1. *Interludio*

Il passaggio dal primo al secondo discorso viene preparato con un interludio, condotto con tratti ironici di straordinaria finezza e bellezza. Fedro istiga Socrate a fare un discorso a gara con Lisia, e, per vincere la sua ritrosia, fa una doppia mossa. In primo luogo, rovescia su Socrate le battute dette all'inizio da Socrate nei suoi confronti. Conoscendo benissimo Fedro come amatore di discorsi, Socrate sapeva che egli non desiderava altro che riferire il discorso di Lisia a un altro amatore di discorsi: «O Fedro, se io non conosco Fedro, ho dimenticato anche me stesso!» (228 a 5-6); e: «Quando poi questo amatore dei discorsi lo ha pregato di recitargli il discorso, egli dapprima si è schermito, come se non desiderasse parlare. Ma alla fine si sarebbe messo a parlare con la forza, se uno non avesse consentito ad ascoltarlo» (228 c 1-3). A sua volta Fedro, conoscendo benissimo Socrate, come desideroso di tenere discorsi (discussioni dialettiche), lo incita, facendo lo stesso gioco e usando le sue stesse parole: «Ora devi parlare a tutti i costi, nel modo in cui sei in grado di farlo; ma evitiamo di essere costretti a fare quel gioco volgare dei commedianti, recriminandoci l'un l'altro, a vicenda, e non voler costringermi a ripetere quelle tue parole: "O Socrate, se io non conosco Socrate, ho dimenticato anche me stesso", e quelle altre: "Desiderava parlare, ma si schermiva"» (236 c 1-6).

In secondo luogo, Fedro minaccia Socrate scherzosamente, invitandolo a parlare «volontariamente» e non «per costrizione», in quanto gli sarebbe facile usare la forza, essendo più giovane e vigoroso di lui. E aggiunge l'ulteriore e più forte mi-

naccia di non fargli più ascoltare nessun discorso di nessun autore. Il tocco magico che porta la scena al vertice della ironia poetica è quello del «giuramento» che Fedro fa al dio «Platano» di mantenere questa minaccia, qualora Socrate non pronunciasse il discorso in gara con Lisia davanti al «Platano» stesso: è un'allusione al nome di Platone. Così Socrate si lascia convincere: pronuncerà il discorso in gara con Lisia, a viso coperto per vergogna. Questo gioco lascia comprendere che il prossimo discorso va inteso appunto in chiave ironica: Socrate renderà il discorso di Lisia formalmente perfetto; ciò implica un notevole progresso, ma questo progresso renderà in sommo grado evidente il contenuto blasfemo del discorso stesso, con le conseguenze che questo comporta.

2. *Smascheramento della finzione del discorso di Lisia*

Chi legga il discorso collocandosi al di fuori dell'architettura del *Fedro*, e collocandosi in modo unilaterale nell'ottica della problematica di Eros, lo può comprendere solo in maniera parziale, e non nella sua funzione dinamica di «passaggio d'obbligo» nell'esecuzione del progetto di Platone. Dal punto di vista filosofico, il primo discorso di Socrate indica quale dovrebbe essere il metodo della «vera arte di fare discorsi» sul piano «formale». Se Platone avesse presentato subito dopo il discorso di Lisia il grande discorso di Socrate in netta contrapposizione, avrebbe fatto passare il lettore *ex abrupto* da una posizione a quella radicalmente opposta, con vertiginosi mutamenti di contenuto e di forma, senza metterlo nelle condizioni di poter comprendere tutte le novità che vuol presentare.

Così Platone, con il primo discorso di Socrate, fa vedere il modo con cui il filosofo può portare soccorso allo stesso Lisia, presentando le errate tesi che questi sostiene con un metodo assai più appropriato e con arte. In primo luogo, Socrate sottolinea come il discorso di Lisia lasci comprendere che la posizione da lui assunta, contrariamente a ciò che egli stesso sostiene, sia quella di un innamorato che intende conquistare l'amato con grande astuzia, ossia cercando di mettere fuori gioco i numerosi altri innamorati del giovanetto. In secondo luogo, Socrate ca-

povolge l'impostazione del discorso di Lisia, e prende le mosse dal «principio» di base e non dalla conclusione «finale», e dunque procede non «nuotando supino a ritroso», come ha fatto Lisia (264 a 5), ma partendo dalle premesse per giungere alle conseguenze e per trarne le dovute conclusioni.

3. *La giusta impostazione del discorso*

Su qualsiasi cosa si intenda prendere posizione senza incorrere in errori, bisogna conoscere «l'essenza della cosa stessa». Nel nostro caso è necessario stabilire, come punto di partenza, «che cosa sia Eros», definirne l'essenza, ricercando poi se Eros porti svantaggi oppure vantaggi, e, quindi, trarre le debite conseguenze.

Dai ragionamenti che fa Lisia si ricaverebbe quanto segue. L'uomo ha due forme di desideri: l'una che tende ai piaceri, l'altra al bene maggiore. Quando predomina l'ultima, il desiderio, mediante il ragionamento, tende al bene maggiore: in questo caso abbiamo la temperanza; quando il desiderio porta in maniera irrazionale ai piaceri, abbiamo invece intemperanza o dissolutezza. Il desiderio specifico che in maniera irrazionale porta alla ricerca della bellezza dei corpi, se predomina e assume vigore, si chiama Eros. Dunque, Eros è passione irrazionale per i bei corpi: una forma di morbosità, una malattia. Una volta stabilita quale sia «l'essenza di Eros», possiamo stabilire quali siano i danni e i vantaggi che possono derivare, da un lato, a chi concede i propri favori a colui che è innamorato, e quindi malato, in quanto «fuori senno», e, dall'altro, a chi concede i favori a colui che non lo è, e quindi è «in senno» (237 b 7-238 c 4).

4. *Svantaggi*

Per quanto concerne i danni che derivano al giovane che concede i propri favori a chi è innamorato, se si considera Eros come desiderio morboso e sfrenata passione per i piaceri sessuali, Socrate mostra come si possano esprimere le medesime cose dette da Lisia, senza cadere in quella disordinata

«elencazione rapsodica», ma seguendo un ordinato procedimento sistematico. Socrate divide i danni derivanti da un rapporto con un innamorato in quattro gruppi distinti e articolati: un primo riguarda gli svantaggi che toccano alla persona che accetta quei rapporti; un secondo gruppo riguarda i danni connessi con i suoi beni; un terzo gruppo sottolinea i motivi che rendono l'innamorato spiacevole; un quarto riguarda il radicale mutamento di vita che l'innamorato subisce appena cessa di essere dominato da Eros.

Riguardo al primo punto: l'innamorato è malato, non sopporta opposizioni né resistenze, e cerca di rendere l'amato debole e bisognoso di aiuto, privo di coraggio e tardo di mente. Siccome è geloso, tenta di tenere l'amato lontano da quelle compagnie che lo aiuterebbero a diventare saggio e sapiente. Cerca di renderlo fiacco ed effeminato, per poterlo dominare a piacere. Quanto al secondo punto: l'innamorato desidererebbe che l'amato restasse privo di tutte le persone che gli sono care, parenti e amici. Gioirebbe se l'amato perdesse le sue ricchezze, che lo rendono indipendente; desidererebbe che l'amato rimanesse il più a lungo possibile senza moglie e senza figli. Quanto al terzo punto: l'innamorato è «spiacevole», perché la differenza d'età rende insopportabile restare continuamente insieme con lui. Tormentato com'è dal desiderio malsano, egli tende ad asservire l'amato al proprio piacere senza limiti. Infine, provoca nausea con i suoi elogi senza misura per certe cose che fa l'amato, e con i biasimi non sopportabili per certe altre. Appena cessa la passione erotica, chi era innamorato diventa infido. Torna in senno: diventa un uomo diverso; e lascia cadere tutte le promesse fatte quando era fuori senno. Ora è un fuggiasco, e il giovane lo deve continuamente rincorrere.

In conclusione, l'amicizia con l'innamorato non nasce dalla benevolenza, ma nasce come il desiderio del cibo: per saziarsi (238 c 5-241 d 1).

5. *Socrate si rifiuta di completare il discorso*

A questo punto, Socrate tronca improvvisamente e bruscamente il discorso considerandolo concluso. Fedro vorrebbe

ascoltare anche la seconda metà, che era stata promessa, ma Socrate rileva che l'altra metà del discorso basta immaginarsela: ai mali che produce l'innamorato corrispondono con esattezza i beni che offrirebbe il non-innamorato. Vuole andarsene prima di fare qualcosa di veramente sconveniente: ossia, appunto, l'elogio del non-innamorato (241 d 2-242 a 2).

Dopo il soccorso metodologico portato alla forma del discorso, questo taglio a metà del discorso è allusivo: dopo aver parlato dei mali che causa l'innamorato, fare addirittura l'elogio del non-innamorato porterebbe la colpa alle estreme conseguenze; tale elogio risulterebbe intollerabile e nefando.

Così Platone presenta in anticipo, in forma di contrappunto alla tesi di Lisia, quella che sarà la tesi che Socrate sosterrà nel suo secondo discorso. Per Socrate, del «non-innamorato» bisogna fare non l'elogio ma il «biasimo», mentre dell'«innamorato» bisogna fare non già il biasimo, ma «un grande elogio».

V

Secondo interludio e grande discorso di Socrate

1. *Una palinodia*

Il secondo discorso di Socrate va letto e interpretato come narrazione per immagini e miti. Il mito non è una espressione concettuale della verità, ma una metafora di essa, e va inteso in quella tensione allusiva che gli è propria.

Sotto la maschera drammaturgica di Socrate – che dice di avere avuto in dono l'«arte di amare» e insieme mostra di possedere in sommo grado l'«arte dialettica» –, Platone esprime le sue concezioni fondamentali: «Eros» è «Filo-sofo», e, quindi, è colui che insegue la Verità senza posa, cercando di salire sempre più in alto (come sulla scala di Eros nel *Simposio*). Chi è senza Eros non è filosofo. «Eros» e «dialettica» sono le forze che si intrecciano e portano alla verità[1].

Il discorso di Socrate viene preparato con un nuovo interludio. Socrate finge di sentire dentro di sé il «segno divino» (242 b 9) che lo trattiene dall'attraversare il fiume e andarsene. I discorsi fatti in precedenza erano «terribili», perché presentavano Eros come se fosse un «male», mentre Eros è «un dio» o «qualcosa di divino», come diceva il *Simposio*. E l'affermare che è un male costituisce una grave colpa, che va riparata. Non bisogna commettere colpe contro gli dèi per ricevere in cambio onori presso gli uomini. Fare questo significa cercare di ingannare piccoli uomini, dicendo loro cose malsane e false, per ricevere consensi. I discorsi precedenti erano di questo tipo.

Socrate intende «purificarsi» con una «palinodia», ossia con un nuovo discorso, come fece Stesicoro per salvarsi dalla

[1] Cfr. Gundert 1949; Meyer 1956; Verdenius 1962; Krüger 1995; Reale, *Eros*, *passim*.

punizione degli dèi. Il nuovo discorso di Socrate dovrà essere un discorso di «purificazione» della colpa commessa contro Eros, dichiarandolo una «malattia umana» (242 b 8-243 b 7).

2. *Eros come divina mania*

Il secondo discorso di Socrate, anche se presentato nella forma di narrazione mitica, ha una impostazione e una articolazione perfette. Esso inizia dalla definizione della natura di ciò di cui deve trattare, la quale costituisce il nucleo centrale attorno a cui ruota tutto ciò che viene detto in seguito.

Qual è, allora, l'essenza di Eros? I discorsi precedenti si basavano su una concezione di Eros come «dissennatezza», come una forma di mania derivante da «umana malattia», e dunque come «un male». Oltre a quest'ultima, esiste una forma di mania che deriva dagli dèi ed è concessa da loro agli uomini come un «dono». La «divina mania» si suddivide in quattro diversi tipi: la «mantica», che dà all'uomo la capacità di prevedere il futuro per ispirazione divina; la «telestica», che dà all'uomo invasato da divina ispirazione la capacità di liberare gli uomini da mali e da pene che discendono da antiche colpe; la «poesia», che dà all'uomo un'ispirazione bacchica che deriva dalle Muse; infine «Eros», la mania d'amore, che gli dèi danno agli uomini come un aiuto per vivere. Nella discussione teorica successiva a questo discorso, Platone chiama la prima forma di Eros come «sinistra», e questa seconda come «destra», e la qualifica come «causa dei maggiori beni per noi»[1].

3. *L'anima come veicolo di Eros*

Il tema dell'anima è così centrale nel dialogo, che qualcuno lo considerava addirittura il tema per eccellenza del *Fedro*. Co-

[1] «Sinistra» e «destra» sono metafore che indicano le due parti che si ottengono nel procedimento diairetico, ossia nella divisione dialettica, che solitamente è di carattere «diadico», e, quindi, graficamente rappresentabile nella forma di divisione in due parti, una di sinistra e una di destra (cfr. gli schemi che presento nel Commento, alle pp. 245 e 257).

me Platone aveva spiegato già nell'*Alcibiade maggiore* e nel *Fedone*, l'uomo è la sua anima (la sua intelligenza, ossia ciò per cui intende e vuole), mentre il suo corpo non è che lo strumento di cui l'anima si serve. E come già nel *Simposio* aveva detto, l'amore fisico è solo un momento particolare di Eros: il gradino più basso nella scala d'amore (*Symp.* 210 a 4-c 8 e 211 d 1-e 4).

Nell'ambito di questo discorso, Platone non potrà parlare dell'anima se non in maniera parziale, rispettando le regole della narrazione mitica, fatta per immagini. Perciò, dopo aver fornito una breve prova della sua immortalità, affronta la questione concernente l'«Idea» stessa dell'anima, ossia la sua «natura» ed «essenza», e precisa che spiegare quale sia esattamente tale Idea «sarebbe compito di una esposizione divina in tutti i sensi e lunga; ma dire a che cosa assomigli è una esposizione umana e piuttosto breve» (246 a 4-6). Quanto alla breve dimostrazione dell'immortalità dell'anima, Platone non batte la via tracciata nel *Fedone*, *passim*, né quella indicata nella *Repubblica* (X 610 e-611 a), ma presenta una nuova argomentazione, che verrà ribadita nelle *Leggi* (X 894 e-895 c; 896 a-b). L'anima si muove per proprio conto ed è principio di ogni forma di movimento per tutto ciò che si muove. In quanto «principio» di movimento, deve essere ingenerata e incorruttibile (245 c 5-246 a 2).

4. *La natura dell'anima*

L'Idea dell'anima viene rappresentata mediante l'immagine, diventata emblematica, del carro alato trainato da due cavalli e guidato dall'auriga. L'auriga è immagine dell'intelligenza: i cavalli rappresentano le forze irrazionali dell'anima che agiscono in combinazione con l'intelligenza. Le anime divine e quelle umane sono uguali per struttura, ma differenti negli elementi costitutivi: «i cavalli e gli aurighi degli dèi sono tutti buoni», mentre quelli umani «sono misti». Uno dei cavalli è bello e buono, mentre l'altro è di natura opposta; e questo rende difficile la guida del carro. Finché rimangono in possesso delle ali, le anime umane volano al seguito degli dèi e procedono per le vie dei cieli divise in dodici schiere, precedute dalla schiera guidata da Zeus. Giunte al culmine del percorso, le anime contemplano

ciò che sta al di là dei cieli. A questo punto, mentre i veicoli degli dèi volano spediti, quelli delle anime umane incontrano difficoltà. Quelle anime che lo vogliano e ne siano capaci riescono a rimanere al seguito degli dèi; mentre le anime che non hanno saputo allevare bene il cavallo partecipe del male, non riescono a seguire gli dèi e vengono trascinate in basso. Molte cadono sulla terra, entrano in corpi, e danno origine a viventi mortali. La fatica o la «prova suprema» per le anime si verifica proprio nel momento in cui esse raggiungono la sommità dei cieli per contemplare ciò che sta al di là[1].

5. *Le metafore del «Luogo sopraceleste» e della «Pianura della Verità»*

Giunte alla volta del cielo, le anime si spingono al di fuori di esso e si posano sulla volta per contemplare le realtà sopracelesti. Platone ha creato la metafora del «Luogo sopraceleste», spesso male intesa o fraintesa. Si è creduto che il «Luogo sopraceleste» rappresenti un mondo di «sopracose», e quindi una sorta di ipersensibile costruito per astrazione e ipostatizzato, separato dal sensibile e contrapposto a esso.

Il «Luogo sopraceleste» è una metafora che indica il mondo delle Idee, ossia la dimensione metempirica e incorporea dell'essere, che costituisce la vera causa e la vera ragione d'essere del sensibile. Platone è quanto mai esplicito: le realtà che occupano il «Luogo sopraceleste» hanno caratteri che con il luogo sensibile non hanno nulla di comune. Esse sono «senza figura fisica», «senza colore», «non visibili», e «si possono cogliere con la sola intelligenza»: sono «esseri che veramente sono», ossia realtà eterne (247 c 3-e 4).

La visione e la contemplazione di questi Esseri costituiscono lo scopo supremo delle anime. Alcune, seguendo il dio del-

[1] Il significato della metafora è emblematico: si tratta del momento in cui l'uomo dovrebbe rendersi conto che esiste una dimensione dell'essere «meta-sensibile». È lo stesso momento cruciale, raffigurato nel *Fedone* con la metafora della «seconda navigazione» (δεύτερος πλοῦς), su cui cfr. Reale, *Platone*, pp. 137-58, e nel commento le note al quarto momento del secondo discorso di Socrate, 247 c 3-248 c 2.

la schiera cui appartengono e cercando di rendersi il più possibile simili a lui, riescono a contemplare quelle realtà, sia pure a stento, a causa dei turbamenti prodotti dai cavalli; altre ne vedono solo alcune; altre, infine, coinvolte nel tumulto provocato dai cavalli e per ignavia degli aurighi, rimangono storpie e con le piume delle ali spezzate. L'impegno supremo delle anime è quello di giungere alla «Pianura della Verità», e contemplare ciò che sta in essa, in quanto «il nutrimento adatto alla parte migliore dell'anima proviene dal prato che è là, e la natura dell'ala con cui l'anima può volare si nutre proprio di questo» (248 b 5-c 2). Ma le anime che non riescono a raggiungere il prato che sta nella Pianura della Verità, non contemplano la Verità, e quindi si nutrono «del cibo dell'opinione» (248 b 5).

Il senso della metafora della visione dell'Essere nel «Luogo sopraceleste» e della Pianura della Verità era già stato rivelato da Platone in anticipo: «Il divino è ciò che è bello, sapiente e buono e tutto ciò che è di questo tipo. Di queste cose soprattutto le ali dell'anima vengono nutrite e accresciute; dalla bruttezza, invece, dalla malvagità e da tutti i contrari negativi esse vengono guastate e mandate in rovina» (246 d 8-e 4).

6. *La legge di Adrastea*

Ciò che le anime raggiungono con la visione dell'Essere e della Verità nella «Pianura della Verità» viene presentato da Platone con un'altra metafora, quella della «legge di Adrastea», che significa «ciò a cui non è possibile sfuggire», ossia l'«inesorabile» e l'«irreversibile destino»[1]. È destino irreversibile che le anime che nella Pianura della Verità abbiano contemplato qualcuna delle Verità supreme, e quindi se ne siano nutrite, rimangano del tutto immuni da mali fino al giro successivo nei cieli; se, poi, si verifica la medesima cosa, è destino che tali anime rimangano ancora una volta immuni fino al giro successivo, e così di seguito.

Le anime che si sono «riempite di dimenticanza e di malva-

[1] Cfr. *Resp.* V 451 a e Commento, nota a 248 c 2.

gità», cadute sulla terra, è legge che non si trapiantino in nessuna natura di animale. Invece le anime che hanno visto la Verità, ma che non riescono a rivederla e a contemplarla, è legge che, secondo quanto hanno visto in precedenza, si trapiantino in semi di uomini di differente statura morale, che vanno da quelle del filosofo e dell'amante delle Muse fino a quella del tiranno. È legge di Adrastea che nell'al di qua le anime rimangano, dopo la caduta, per un periodo di diecimila anni, cui corrispondono dieci cicli di vite, ciascuno dei quali dura un millennio, in quanto il premio o la pena corrispondono a dieci volte la durata di una generazione che è pari a cento anni. Ogni millesimo anno, ogni anima compie una ulteriore scelta di una ulteriore vita terrestre, e questo si ripete ogni millennio fino al decimo.

Ma la legge di Adrastea prevede una eccezione per coloro che siano vissuti secondo filosofia. Le anime che hanno coltivato filosofia e amato i giovani secondo filosofia per tre volte consecutive, torneranno presso gli dèi dopo soli tremila anni. Mentre le ali dell'anima impiegano di norma diecimila anni a rinascere, Eros filosofico le fa rinascere solo dopo tre cicli di vita.

Le anime che sono vissute molto male, possono passare anche in corpi di bestie, che hanno tipi di vite conformi a quelli che esse hanno vissuto come uomini. C'è, poi, un caso limite: l'anima che non ha mai contemplato la Verità non potrà mai giungere a forma d'uomo (249 b 5-6).

7. *La metafora dell'anamnesi*

Per quale precisa ragione e in che modo l'anima del filosofo ha il privilegio di rimettere le ali prima delle altre? Platone si richiama alla metafora dell'«anamnesi», strettamente connessa alla teoria delle Idee (249 b 5-250 b 1).

La conoscenza consiste nel procedere da una «molteplicità» di sensazioni a una «unità» colta mediante il pensiero, che consiste nell'Idea intelligibile. Questa intuizione razionale dell'Idea è una «anamnesi»: cioè una reminiscenza o ricordo degli Esseri che l'anima aveva visto quando procedeva al seguito degli dèi, e quindi guardava dall'alto queste realtà sensibili, che noi chiamiamo «esseri», ma che sono soltanto imitazioni dei veri Esseri.

Mediante il «ricordo» delle «realtà che veramente sono» il filosofo mette le ali: iniziato come a misteri perfetti, diventa egli pure perfetto; si rivolge al divino, trascura le cose comuni degli uomini, e viene giudicato dai più come fuori di senno, mentre, in realtà, egli è invasato da un dio. L'Eros filosofico è quella forma di «divina mania» che nasce nell'anima quando, vedendo la bellezza dei corpi e delle cose fisiche, per «anamnesi» le torna la memoria di quella vera Bellezza che aveva scorto nella Pianura della Verità. Appunto questa «anamnesi» fa rispuntare le ali e suscita quel desiderio di volare, che fa dimenticare all'uomo le cose di quaggiù, facendolo apparire in stato di mania. Questa forma di mania non solo è divina, ma risulta essere «la migliore di tutte le divine ispirazioni» che l'uomo può avere.

8. *Privilegio ontologico della Bellezza*

Le anime in cui l'«anamnesi» è viva e adeguata sono poche. Poche sono le anime che dalle copie o immagini delle cose sensibili sanno risalire ai modelli eterni: la Giustizia, la Temperanza o Idee simili. Ma alla Bellezza, cui Eros è connesso, è toccato un privilegio ontologico del tutto particolare. Nel «Luogo sopraceleste» l'anima ha visto la Bellezza in tutto il suo splendore: con una felice contemplazione ha goduto di essa; integra e incorrotta, ha conosciuto la più beata iniziazione, senza i mali che l'avrebbero afflitta, una volta caduta nei corpi. Quando la Bellezza è venuta nei corpi, noi la vediamo ancora con gli occhi del corpo, ossia con il più elevato e perfetto organo sensoriale, in quanto la Bellezza continua a splendere «in modo luminosissimo» (250 d 2-3), e quindi suscita Eros insieme al ricordo e al desiderio delle cose d'allora.

Come mai la Bellezza ha conosciuto questa sorte? Tutte le altre Idee sarebbero degne di Eros: la Saggezza, per esempio, se fosse vista, susciterebbe «terribili amori» (250 d 4-5), e analogamente anche le altre Idee. La Bellezza ebbe in sorte un eccezionale privilegio ontologico: essa sola è quella forma d'Essere che è «più manifesto e più degno d'amore», e quindi fa tralucere l'intelligibile nel sensibile. Quanto a tutte le altre Idee, come per esempio quelle della Giustizia e della Tempe-

ranza, «nessun fulgore è presente nelle immagini di quaggiù» (250 b 2-3). Proprio per questa ragione, alla Bellezza e all'Eros da essa suscitato nessuno può sfuggire, anche se non sono molti coloro che sono in grado di comprendere il significato e la portata di questo.

9. *La rinascita*

Chi non è corrotto, è iniziato alla filosofia, e quindi ha contemplato le realtà del «Luogo sopraceleste», vedendo la bellezza di un viso e la bella forma di un corpo, si eleva alla Bellezza vista lassù. L'effluvio di bellezza che proviene dall'amato e attraverso gli occhi penetra nell'innamorato, provoca calore nel punto dove l'anima si alimenta, facendole di nuovo spuntare le ali. L'innamorato conosce brividi, paure, turbamenti, infiammarsi dei fori delle ali, pruriti e irritazioni nei condotti dai quali spuntano le piume delle ali, simili a quelli che sentono i bambini quando mettono i denti. Il fluire della bellezza dell'amato nell'amante produce il «flusso di Eros» che scioglie i condotti ostruiti delle ali delle anime, e prepara le anime stesse a volare. Costruendo con abilità un verso (che finge di aver udito da Omeridi e immagina tratto da poemi segreti di Omero), Platone presenta Eros come chiamato dagli dèi «Pteros», ossia come colui che dà le ali alle anime, rendendole nuovamente capaci di volare (250 e 1-252 c 2).

10. *Imitazione del dio e rapporto erotico*

Finché rimane incorrotto, chi è iniziato cerca di tenere in onore e di imitare il dio di cui era seguace, e così si comporta con gli altri. In modo particolare fa questo con gli amati, basandosi sul parametro della somiglianza col dio del quale erano seguaci. Per esempio, coloro che erano seguaci di Zeus cercano come amato uno che fosse seguace dello stesso dio, abbia «natura filosofica» e sia «idoneo al comando». Eros ridà le ali all'anima, riporta alla memoria la natura del dio di cui era seguace, e, per sua stessa ispirazione, ci ricongiunge con il divino,

mediante l'«assimilazione» a lui[1]. Eros, al suo culmine, è una assimilazione al divino nella misura in cui è possibile all'uomo (252 c 3-253 c 6).

11. *Ripresa della metafora dell'anima come carro alato*

In che modo l'uomo viene conquistato da Eros, e, in particolare, in che modo vengono conquistati sia l'amante sia l'amato? Platone riprende la metafora dell'anima come carro alato tirato da due cavalli e guidato dall'auriga (253 c 7-255 b 7). Il primo dei due cavalli è bianco e ben formato, dotato di temperanza e di pudore, amico dell'opinione verace, e risponde con prontezza ai comandi dell'auriga. Il secondo dei due cavalli, invece, è di color nero, malformato, amico della protervia e dell'impostura, ubbidisce solo in parte all'auriga, che deve agire con gran forza su di lui.

Si tratta delle forze alogiche dell'anima, da molti identificate con l'anima volitiva o «irascibile» e con quella «concupiscibile» di cui parla la *Repubblica*; ma esse rispecchiano una assai più complessa struttura dell'anima, di cui parla soprattutto il *Timeo*.

Con una descrizione drammaturgica del rapporto dinamico di questi due cavalli con l'auriga, ossia delle forze alogiche dell'anima con la ragione, Platone ci presenta quello che, con linguaggio posteriore, potremmo chiamare il dramma psicologico della tentazione della passione erotica e la vittoria della ragione su di essa. Alla visione della bellezza, l'anima viene colta dal pungolo del desiderio: mentre riesce perfettamente a tenere a freno il cavallo bianco per pudore, riesce a stento a dominare quello nero. Nella lotta che l'intelligenza dell'inna-

[1] L'assimilazione a Dio è una dottrina centra e del platonismo. Nel suo nucleo filosofico significa l'attuazione della virtù come un far ordine in ciò che è disordinato in noi e fuori di noi, come ha fatto i Demiurgo nella creazione del mondo; o, per dirla nei termini che richiamano le dottrine non-scritte, portare unità nella molteplicità, riunificare, nella misura del possibile, le varie scissioni e divisioni (cfr. Reale, *Platone*, p. 707 sgg.). Questo significa raggiungere quella «temperanza», o «autodominio», che è appunto ordine e armonia interiore, che media sinteticamente passione e ragione.

morato ingaggia con le forze alogiche della sua anima, il momento culminante si ha quando l'auriga dell'anima dell'innamorato, vedendo la bellezza dell'amato, richiama alla memoria la natura del Bello, che nel «Luogo sopraceleste» era collocato «insieme alla Temperanza su un piedistallo immacolato» (254 b 6-7): in questo momento il pudore e il rispetto vincono la battaglia. Il Bello, per il Greco, coincideva a vari livelli con il Bene, quindi con la «Misura» e con l'«Ordine», e costituiva un vertice assiologico e un valore assoluto[1]. Eros è appunto la via che, per il Greco classico e per Platone e i Platonici, porta a gioire di questo valore.

12. *Quando e come Eros ridà o non ridà le ali*

Il flusso di bellezza e di Eros che proviene dall'amato, dopo essere penetrato nell'anima dell'amante, trabocca al di fuori, e, per rimbalzo, ritorna all'amato, irriga i condotti delle penne, fa rinascere anche nella sua anima le ali. Così Eros diventa nell'amato come una immagine o un riflesso dell'innamorato. A questo punto, l'amato non farebbe più alcuna resistenza all'amante, e quindi il cavallo nero dell'amante recalcitra, «ma il cavallo compagno di giogo, insieme all'auriga, si oppone unitamente al pudore e alla ragione» (256 a 5-6).

Se l'amante e l'amato conducono insieme la vita in questo modo, e le parti superiori delle loro anime conoscono la vittoria, vivono in modo armonico e felice, «avendo sottomesso ciò da cui deriva nell'anima il male e liberato ciò da cui deriva la virtù» (256 b 2-3). Questa vita «media» sinteticamente «umana temperanza» e «divina mania»: Eros infonde ispirazione alla astratta ragione, la ragione dà giusta misura alla mania amorosa, così da raggiungere un bene superiore a quello che l'umana temperanza e la divina mania, prese singolarmente (ossia non mediate sinteticamente), potrebbero raggiungere (256 b 5-7).

Eros non ridà le ali se l'amante e l'amato non seguono la via indicata dalla filosofia. In momenti di abbandono, possono la-

[1] Cfr. Reale, *Platone*, pp. 445-63; 489-94.

sciarsi andare a piaceri fisici, e di nuovo ricadere in essi, «ma raramente, perché compiono cose che non hanno l'assenso di tutta quanta l'anima» (256 c 6-7). Anche essi sono amici; non nella misura in cui lo sono gli altri.

Al termine della vita le loro anime escono senza ali, con il desiderio di rimetterle. Ma per Eros non scendono sotto terra. Quando giungerà per loro il tempo di rimettere le ali, le rimetteranno insieme (256 c 7-e 2).

13. *Logos e mania*

Il discorso di Socrate ha il carattere di una «narrazione mitica» (253 c 7), e quindi presenta, più che l'essenza stessa della cosa, ciò a cui la cosa assomiglia (246 a 5). È un canto poetico (247 c 3-4). Bisogna ascoltare con attenzione il senso allusivo delle immagini.

Platone vuole capovolgere la tesi di Lisia, portando, come si conviene in una gara oratoria, colpi ben mirati, con tutti i supporti argomentativi necessari e nel rispetto delle regole del gioco. In molti passi[1], Platone rovescia la tesi di Lisia, spingendosi alle opposte conseguenze: «la benevolenza dell'innamorato, manifestandosi vicina, colpisce l'amato, il quale si rende conto come tutti quanti gli altri, amici e parenti, non gli offrono neanche una parte di amicizia a confronto con quella che gli offre l'amico posseduto da un dio» (255 b 3-7); «la compagnia di uno che non sia innamorato, mescolata con temperanza mortale, capace di amministrare cose mortali e povere, dopo aver infuso nell'anima amata una grettezza, che dalla moltitudine viene elogiata come virtù, la farà girare priva di intendimento intorno alla terra e sotto la terra per novemila anni» (256 e 4-257 a 2).

Il cuore del discorso sta nella fusione del «logos» e dell'«ispirazione divina»: da solo il logos umano non può che sfociare in una «temperanza mortale, capace di amministrare cose mortali e povere». A sua volta, l'ispirazione divina, da sola,

[1] Oltre ai passi qui riportati si vedano: 251 a 1-b 7; 252 d 1-5; 253 a 1-c 6; 255 a.

non può che incantare e addormentare, come Platone dice nel mito delle cicale, ministre delle Muse (258 e 6-259 b 2). Né l'«umana temperanza» né la «divina ispirazione», separatamente, possono offrire agli uomini il vero bene filosofico: esse devono essere mediate sinteticamente in modo costruttivo[1].

Nell'interpretare queste pagine può essere utile prendere coscienza del costume omosessuale fra i Greci[2]; ma non capisce Platone chi lo stende sul letto di Procuste dello psicoanalista, riducendo alcune bellissime cose che dice alla tecnica della sublimazione freudianamente intesa[3]. Secondo Platone, l'Eros omofilo fra l'innamorato e il giovane, abbassato a livello di rapporti sessuali, è cosa vergognosa e iniqua (254 b 1), «un piacere contro natura» (251 a 1). La «natura del Bello» è «collocata insieme alla Temperanza su un piedistallo immacolato» (254 b 6-7). In quest'ottica va interpretato un richiamo cifrato all'amato Dione (252 e 1)[4]. Già nel *Simposio* il messaggio di Platone era chiarissimo. Ad Alcibiade, che cercava di ottenere la bellezza spirituale della sapienza di Socrate in cambio della propria bellezza fisica, Platone fa rispondere da Socrate stesso: «Tu vedresti in me una bellezza straordinaria, molto diversa dalla tua avvenenza fisica. E se, contemplandola, cerchi di averne parte con me, e di scambiare bellezza con bellezza, pensi di trarre non poco vantaggio ai miei danni: in cambio dell'apparenza del bello, tu cerchi di guadagnarti la verità del bello, e veramente pensi di scambiare armi d'oro con armi di bronzo» (218 e 2-219 a 1).

[1] Questo è il punto supremo, οὗ μεῖζον ἀγαθὸν οὔτε σωφροσύνη ἀνθρωπίνη οὔτε θεία μανία δυνατὴ πορίσαι ἀνθρώπῳ, dice espressamente Platone, 256 b 5-7.

[2] Sul problema della omosessualità in Grecia, che sta sullo sfondo del dialogo, si vedano Kroll 1927; Kroll, *RE* XI; e Dover 1978.

[3] Cfr. Nachmansohn 1915; Pfister 1921; Gomperz 1924; Kelsen 1933; Santas 1990.

[4] Sui rapporti fra Platone e Dione non è facile dare un giudizio preciso. Stenzel (*Platone*, p. 29), a mio avviso, ha dato il giudizio più equilibrato: «I rapporti fra Platone e Dione consistettero in una appassionata comunanza spirituale, quale Platone descrive come Eros filosofico nel *Simposio*, e più ancora nel *Fedro*: "Dione, tu che hai fatto impazzire l'anima mia d'amore" è la chiusa di una poesia di Platone per la morte di Dione. Del primo viaggio [in Sicilia], egli non mette in rilievo nella lettera che questo evento, la conoscenza con Dione; la descrizione di questo giovane circa ventenne ne sottolinea qui l'intelligenza di discepolo; da nessuno Platone si ritenne così capito come da lui».

VI

Terzo interludio e discussione teorica sull'oratoria

1. *Passaggio dal piano della «gara oratoria» a quello della «discussione teorica»*

Con la «palinodia» del secondo discorso di Socrate si conclude la prima metà del dialogo, che ho diviso in tre parti corrispondenti ai tre discorsi in gara, e quindi ha luogo una vera e propria μετάβασις εἰς ἄλλο γένος («passaggio ad altro genere»), che ha non poco turbato molti interpreti, i quali hanno creduto di trovarsi di fronte a una spaccatura insanabile.

La comprensione degli scritti platonici implica la giusta comprensione della loro struttura di base, ossia quella che si può chiamare «la struttura di soccorso», la cui caratteristica di fondo viene espressamente tematizzata nella parte conclusiva del *Fedro*. Come Thomas Szlezák ha dimostrato, Platone costruisce i suoi dialoghi applicando la regola di base secondo la quale ogni scritto, in quanto non è in grado di difendersi da solo, ha bisogno della difesa del suo autore, ossia di un «soccorso» che giustifichi il contenuto su un piano più elevato. Tutti i dialoghi, all'interno della loro struttura compositiva, seguono lo stesso metodo: i vari momenti e le differenti fasi del dialogo contengono «soccorsi» a quelli precedenti, fino a giungere a un punto culminante, che non è mai ultimativo, in quanto, secondo Platone, il soccorso conclusivo è raggiungibile solamente nella dimensione dell'oralità dialettica[1].

Le prime tre parti del dialogo, sebbene si collochino nell'ambito di una medesima sfera, costituiscono tre piani successivi, che salgono sempre di più verso la verità. Dal discorso

[1] Si vedano le due opere di Szlezák, *Platone* e anche *Come leggere Platone*, *passim*.

di Lisia, errato sia nei contenuti che nella forma, si sale, con il primo discorso di Socrate, al successivo gradino, dove viene presentato il «soccorso» alla «forma» del discorso medesimo, nel quale si dà ragione del giusto modo di presentare una tesi, a parte la verità del suo contenuto. Con il secondo discorso di Socrate, si sale al grado più alto, con il «soccorso» consistente nel nuovo «contenuto» espresso mediante l'applicazione dei perfetti canoni della «forma». La caratteristica di tutti e tre i piani della prima sfera è quella del «presentare» o «mostrare» discorsi come concrete esemplificazioni.

Entrando nella nuova sfera della seconda metà del dialogo, si passa dal «mostrare» esemplificativo al «di-mostrare» teoretico, con un «soccorso» dottrinale che si spinge fino alla determinazione dell'essenza stessa dell'arte del fare discorsi (sia scritti che orali) e ai suoi fondamenti metafisici e gnoseologici. Anche questa sfera si struttura in piani successivi: un primo che tratta dell'arte di fare discorsi sia scritti che orali in generale (259 e 1-274 b 5), e un secondo che distingue la scrittura dall'oralità, ponendo quest'ultima al supremo livello assiologico, e identificando l'impegno supremo del filosofo con l'oralità stessa, alla quale soltanto egli intende affidare le cose che per lui sono «di maggior valore» (274 b 6-278 e 4). L'epilogo del dialogo con la «preghiera del filosofo» costituisce un momento conclusivo essenziale per raggiungere la meta e la fine del viaggio (279 b 6-c 8).

Lo stacco netto del dialogo con la μετάβασις εἰς ἄλλο γένος viene espresso da Platone in modo molto chiaro. Nel finale della palinodia, Socrate prega Eros di perdonare le cose sconvenienti dette da lui e da Fedro e di dare di questo «la colpa a Lisia» (ossia all'oratoria in voga in quel momento), e di indirizzarlo «verso la filosofia» e di far sì che anche Fedro «non si trovi più nell'incertezza come ora, ma dedichi senz'altro la sua vita a Eros, seguendo discorsi filosofici» (257 b 1-6). Fedro si dichiara d'accordo e dice: «Mi unisco alla tua preghiera» (257 b 7). Dunque, dal piano pragmatico della gara oratoria si passa al piano teorico della filosofia.

2. *Difesa della scrittura e metafora delle cicale*

Quando nei dialoghi avviene un passaggio di grado, e in particolare un mutamento di piano che porta a uno dei momenti essenziali o addirittura al momento risolutivo della questione (o, in ogni caso, fornisce l'indicazione della via da seguire per giungere alla soluzione), Platone avverte il lettore di questo passaggio, mediante un «interludio». E al punto del *Fedro* di cui stiamo trattando, viene presentato un doppio interludio: uno «teoretico» e uno «poetico».

In quello teoretico vengono portati in primo piano i discorsi scritti, con una loro «difesa protrettica». Platone si riferisce al biasimo contro gli scrittori di discorsi mosso da alcuni politici, i quali calcano la mano sul significato negativo del termine «logografo» (con il richiamo di un esempio che riguarda Lisia), e mette in rilievo che questo biasimo nasce dall'invidia di persone che ammirano l'arte dello scrivere, ma non ne sono in possesso, mentre, in realtà, ciascuno dei grandi politici (o dei grandi oratori) non desidera altro che «diventare nella città immortale scrittore di discorsi» (258 c 1-2), perché questo lo renderebbe «uguale a un dio mentre è ancora vivo», e inoltre i posteri «penseranno di lui queste cose, contemplando i suoi scritti» (258 c 2-5). Il senso di questo richiamo è assai più ampio di quanto non si possa pensare. Il biasimo della scrittura in generale colpiva Platone, come scrittore. E la sua difesa della scrittura è tanto più significativa, per il fatto che egli criticherà, nella parte finale del dialogo, la scrittura come adeguato strumento comunicativo della Verità, e porrà l'oralità dialettica al di sopra di essa. Platone scrive: «di per sé non è cosa brutta lo scrivere discorsi. [...] Questo, invece, ritengo che sia brutto: il parlare e lo scrivere in maniera non bella, ma in maniera brutta e cattiva» (258 d 1-5).

«Qual è allora il modo di scrivere bene o no?» (258 d 7). La risposta non potrà più essere fornita solamente mediante il «mostrare» esempi, come nelle precedenti parti, ma avrà bisogno di un preciso «dimostrare», condotto in modo adeguato.

Qui entriamo nel più grande problema culturale del momento in cui Platone scrive il dialogo, e per risolverlo in modo conveniente si rende necessario che le Muse diano al logos ric-

chezza e pienezza di vita, e, a sua volta, che il logos imprima all'ispirazione delle Muse una giusta misura. Ecco dunque il mito delle cicale (258 e 6-259 d 9), che si può riassumere nel modo che segue. Le cicale un tempo furono uomini, nati prima ancora della nascita delle Muse: alla nascita delle Muse (e quindi della poesia e della musica) questi uomini rimasero da esse inebriati a tal punto che, continuando a cantare, non si cibavano e non bevevano, e morivano. Proprio da loro nacquero le cicale, che ebbero il dono di cantare dalla nascita fino alla morte senza aver bisogno di cibo né di bevande, e diventarono ministre delle Muse, con il compito di riferire loro quali uomini le onoravano. Con il loro canto, le cicale ispirano gli uomini. Ma il loro canto (la pura poesia e la pura musica) può addormentarci e cullarci nel sonno. Allo stesso modo i discorsi scritti possono incantarci e farci addormentare, se noi non ci sottoponiamo a giusta prova mediante il logos dialettico. Come profetesse delle Muse, le cicale infondono ispirazione, ma ammirano non chi si lascia incantare e si addormenta al loro canto, bensì chi prosegue sulla via del logos in modo vigile e opera quella mediazione sintetica della divina ispirazione con il logos sobrio e temperante. Così Platone ci dice che procederà nelle parti che seguono.

3. *L'oratoria deve abbracciare la filosofia*

Il problema-cardine che costituisce il primo momento della discussione sul nuovo piano e nella nuova sfera in cui il dialogo si sposta, è il seguente: «in che modo vada bene pronunciare e scrivere un discorso, in che modo no» (259 e 1-2), ossia il problema della vera arte del fare discorsi. Platone rovescia il metodo seguito dall'oratoria dei suoi tempi, e ridimensiona in modo sistematico le regole a esso connesse.

Gli oratori pensavano che il discorso, per convincere gli ascoltatori o i lettori, non dovesse far leva sulla «verità», ma piuttosto sull'«opinione della gente», e quindi non sulle cose in sé e per sé belle e buone, bensì su quelle che «sembrano» essere tali alla moltitudine. L'oratoria, sebbene non neghi che la conoscenza della verità sia opportuna, nega che ci si possa

basare su di essa per convincere i molti. Secondo le scuole retoriche, la verità non avrebbe, da sola, capacità e forza di convincere senza l'oratoria, la quale dovrebbe operare invece che nella dimensione del vero in quella dell'opinione.

Per Platone, l'oratoria in voga non è un'arte, ma piuttosto una pura «pratica di carattere empirico» senza solide basi, nella misura in cui non punta sulla verità. Platone pensa: «Una vera arte del dire che non tocchi la verità [...] non c'è e non ci sarà mai» (260 e 5-7). L'oratoria cerca di guidare le anime e di convincerle, non solo nelle assemblee e nei tribunali, ma in tutti gli ambiti e in tutti i casi, facendo apparire, a seconda delle convenienze, le medesime cose ora buone ora cattive, ora giuste ora ingiuste, oppure, come faceva Zenone di Elea, simili e dissimili, una e molte, ferme e in movimento. E l'oratore fa questo, giocando abilmente sulla somiglianza e sulla dissomiglianza delle posizioni opposte, calcolando la maniera in cui appesantire o alleggerire l'una o l'altra o ambedue, in modo da portare la cosa di cui tratta al suo contrario o viceversa. Ebbene, dice Platone, l'oratoria che si basa sulle pure opinioni, senza fondarsi sulla verità, dal momento che il «verisimile» si conosce in modo adeguato solo conoscendo il «vero», è una «pseudoarte», ossia una non-arte, una pura pratica di carattere empirico. Senza la verità non esiste una vera arte del dire. Perciò Socrate esorta Fedro a convincersi di questo: «se non filosofa in maniera adeguata, non sarà mai capace di parlare di nulla» (261 a 3-5).

4. *Il metodo dialettico*

Lisia presentava nel suo discorso belle parole, ma con una sequela di concetti sconnessi e affastellati, senza scegliere il tema centrale. Supponeva, faceva capire, in modo del tutto disordinato, che Eros è «una malattia»; ma non ne forniva una precisa definizione. Invece, come abbiamo visto, proprio questo Socrate fa nel suo primo discorso: espone la concezione erronea di Lisia sull'essenza dell'Eros come una mania derivante da una «malattia umana», e ne deduce le conseguenze pratiche in modo metodico e sistematico. Nel suo secondo discorso,

Socrate, in modo analogo, parte dalla definizione dell'essenza di Eros: lo intende come una forma di mania, non umana e negativa, ma una forma di «mania divina» (262 c-265 c).

Ecco, allora, il problema: il modo di intendere l'essenza di Eros come follia derivante da malattia umana, da un lato, e da divino invasamento, dall'altro, esprime solo il falso e il vero fra loro contrapposti, oppure rispecchia una realtà assai complessa e poliedrica? In effetti, Eros è una mania o follia; ma di questa mania ci sono due forme fra di loro molto differenti: appunto quella che deriva da malattie umane, della parte «sinistra», e quella che deriva da ispirazione divina, della parte «destra». Tutto ciò si spiega sulla base del metodo dialettico: il metodo che è proprio della filosofia.

Questo metodo si articola secondo due forme di procedimento, che sole possono, in maniera convergente, condurre alla conoscenza dell'essenza delle cose. Una prima forma tende a raccogliere una molteplicità di cose disperse nell'unità di una Idea: nel nostro caso, le molteplici manifestazioni dei fenomeni erotici in un'unica Idea di Eros. Un discorso intorno all'Eros può acquistare coerenza solo cogliendo quest'unità dell'Idea e da essa deducendo ciò che consegue.

Ma il procedimento «sinottico», che fa guadagnare l'unità dell'Idea, va integrato con quello «diairetico»: raggiunta l'unità dell'Idea, occorre individuare le sue articolazioni, ossia scoprire in che misura essa si articoli e si suddivida in altre Idee. Appunto questo si è verificato per l'Idea di mania, scoprendo che essa si divide in due forme fra loro opposte: una parte sinistra e una destra, ossia una mania o follia d'amore umana e una divina. Le due forme di mania, a loro volta, implicano ulteriori articolazioni. Eros sinistro è una specifica articolazione della mania umana, Eros destro è una precisa articolazione della mania divina.

Questo doppio procedimento sinottico e diairetico proprio della dialettica, il solo che porta a conoscere l'essenza delle cose, deve essere il fondamento dell'arte di fare discorsi che intendano giungere alla conoscenza e alla comunicazione del vero. Senza la dialettica, l'arte dei discorsi non risulta possibile. L'oratore, se vuole essere vero oratore, deve diventare filosofo (265 b 5-266 d 6).

5. *I preliminari dell'arte del fare discorsi*

Per giungere a questa conclusione, Platone entra nel campo dell'oratoria (266 d 7-267 d 9), mostrando di conoscere benissimo le regole di vari autori e scuole, e tutta la gamma di finezze proposte nei loro manuali per articolare i discorsi e renderli convincenti[1]:

a) il proemio,
b) la narrazione,
c) le testimonianze,
d) le conferme,
e) le riconferme,
f) le confutazioni,
g) le controconfutazioni,
h) le insinuazioni,
i) gli elogi indiretti,
l) i biasimi indiretti.

E inoltre le ancor più raffinate indicazioni seguenti:

m) la preferenza data al verisimile rispetto al vero,
n) l'ampiezza di giusta misura (il discorso non deve essere né troppo lungo né troppo corto),
o) la opportuna ripetizione di parole,
p) il procedimento sentenzioso,
q) l'uso di immagini,
r) la conclusione.

Ebbene, rileva Platone, chi conosce queste cose, ma solo queste, non possiede la vera arte del fare discorsi: possiede degli «strumenti» certamente «necessari» per attuarla, ma solo «preliminari» (268 a 1-269 d 1). Se non cogliamo mediante il metodo dialettico l'essenza delle cose, sebbene si applichino queste regole, non costruiamo un discorso veramente corretto, perché non sappiamo collegare l'insieme degli elementi in unità. Il discorso ben fatto deve risultare composto come un essere vivente, unitario e articolato in modo perfetto (264 c 2-

[1] Per i manuali dei retori di quest'epoca si veda Pfeiffer 1968.

5; 269 c 2-5). Delle tre doti necessarie per essere veri oratori, ossia la «dote naturale», l'«esercizio» e la «conoscenza», nessuna può mancare (269 d 2-6). Quella che emerge in primo piano è quest'ultima, che si basa sul metodo dialettico.

6. *La conoscenza della natura dell'anima*

Siccome l'oratoria comunica idee, si deve non solo conoscere l'essenza dell'«oggetto» di cui si vuole parlare, ma anche il «soggetto» cui la comunicazione è diretta, ossia l'anima degli uomini. E nelle pagine in cui spiega questo punto (269 d 2-272 b 6), Platone presenta una prima «autotestimonianza»: ci rivela l'impianto strutturale seguito nella composizione dei suoi dialoghi.

L'anima degli uomini ha differenti caratteristiche: l'oratore dovrà conoscerle bene. I vari tipi di anime vengono persuasi da diversi tipi di discorsi. Dell'anima Platone aveva già parlato per immagini (con la metafora della biga alata) nel secondo discorso di Socrate. Ma qui, più che alla struttura ontologica dell'anima in quanto tale, si riferisce a proprietà specifiche delle varie anime: alle differenti capacità dell'intelligenza e alle differenti forme di sensibilità delle anime ai diversi linguaggi, al variare delle condizioni e dei momenti.

Le conclusioni di Platone sono uno dei capisaldi della *paideia* occidentale. L'oratore non deve conoscere solamente l'Idea di cui vuole parlare e la sua articolazione in Idee particolari, ma anche l'Idea dell'anima e le varie forme di anime e quali tipi di discorsi sia opportuno tenere alle singole forme di anime. L'arte dialettica deve non solo portare l'oratore alla conoscenza esatta della cosa che intende comunicare mediante il procedimento sinottico e diairetico, ma anche alla conoscenza dell'anima sia nella visione sinottica sia nella articolazione diairetica e alla conseguente conoscenza dei modi appropriati di comunicare i messaggi alle singole anime secondo le differenti capacità di ciascuna di esse.

I dialoghi platonici sono scritti proprio in funzione di queste regole; gli stessi titoli che vengono dati a essi, con l'uso del

nome del deuteragonista, sono una precisa conferma di questo, come meglio preciseremo nel commento a queste pagine.

7. *A chi devono piacere i discorsi*

La via che Platone indica all'oratore è «lunga e aspra» (272 c 2): quella «via lunga» che già nella *Repubblica* aveva indicato come l'unica seguendo la quale si giunge alla «conoscenza massima», ossia alla conoscenza del Bene[1]. È l'unica via che deve percorrere chi vuole conoscere la verità e comunicarla, perché non c'è una via «corta e liscia» (272 c 2); come dirà Hegel parafrasando Platone, in filosofia non ci sono scorciatoie. Per trarre le conclusioni ultime di questa tesi, così dirompente rispetto alla opinione comune dei suoi tempi (e non solo dei suoi tempi), Platone riprende in considerazione «le ragioni del lupo» (272 c 10-1), ossia le ragioni degli oratori che proponevano la via «corta e liscia», la scorciatoia.

Le ragioni del lupo sono queste: ciò che veramente conta nell'oratoria è il verisimile; anzi, in certi casi, il verisimile è più persuasivo del vero. Ma Platone risponde: la verità costituisce il punto di riferimento irrinunciabile; solo chi conosce il vero può conoscere il veri-simile, ciò che appare simile al vero, e non viceversa. Chi pronuncia o scrive discorsi non deve preoccuparsi di «compiacere ai compagni di schiavitù» (273 e 9-274 a 1); deve cercare di compiacere «ai padroni che sono buoni e che discendono da buoni» (274 a 1-2), ossia agli dèi. Se vogliamo raggiungere grandi cose, non ci resta che percorrere la via lunga ed erta. Le fatiche che il percorrere questa via implica, diventano belle, se è bello ciò che si vuol raggiungere. «Per chi intraprende cose belle, è bello anche soffrire, qualsiasi cosa gli tocchi» (274 a 8-b 1).

[1] *Resp.* IV 435 d 3 e VI 504 b 2, e in particolare il passo VI 504 a 4-505 b 4, nonché Reale, *Platone*, p. 323 sgg.

VII

Scrittura e oralità

1. *L'«autotestimonianza» della quinta parte del «Fedro»*

Con la bellissima pagina con cui si conclude la quarta parte del *Fedro* ci si aspetterebbe giunta la conclusione. Invece, fa seguito una quinta parte (274 b 6-278 e 4), in cui Platone dimostra che, se il filosofo con i metodi della dialettica può essere lo scrittore migliore, non con questo realizza le finalità cui mira; scrivere sui rotoli di carta è un «gioco» bellissimo, ma un gioco, e il filosofo mette il suo massimo impegno nell'oralità dialettica. Gli scritti non sono «autonomi»: hanno sempre bisogno dell'intervento dell'autore che li spieghi e li difenda. Lo scritto (anche il migliore) può essere solo uno «strumento ipomnematico», ossia capace di richiamare alla memoria cose che si sono apprese nella dimensione dell'oralità dialettica. Il filosofo è filosofo solo se non affida alla scrittura le cose per lui «di maggior valore», ma le scrive nell'animo di quegli uomini capaci di intenderle.

In questa parte finale del *Fedro* Platone dice che, come tutti gli altri, anche i suoi scritti (al momento già numerosi) non erano «autonomi», ma bisognosi di «soccorso», da parte dell'autore medesimo. Questa «autotestimonianza» costituisce una cospicua «anomalia», che mette in crisi, in un modo irreversibile, il modello interpretativo su cui si è cercato di leggere e interpretare Platone nell'Ottocento e nella prima metà del Novecento. Tanto più che nella *Lettera VII*, la cui autenticità è stata recuperata nel nostro secolo[1], Platone ribadisce i concetti

[1] A partire dall'opera di Wilamowitz 1919; le contestazioni di Cherniss, 1944 e 1945, hanno avuto poco successo.

espressi nel nostro dialogo. Si è cercato di interpretare tali «autotestimonianze» in modo da costringerle a rientrare nel modello interpretativo dell'autonomia degli scritti, comprimendo o dilatando in tutti i modi le parole di Platone. Invano. Platone scrive in un momento di passaggio dalla cultura dell'oralità alla cultura della scrittura, e cerca di mantenere la superiorità assiologica della prima, pur accettando lo strumento comunicativo della scrittura, ma con le dovute distinzioni di valore tra i due strumenti di comunicazione del sapere[1].

2. *Demeriti della scrittura*

La prima argomentazione (274 b 6-275 d 3) viene presentata con l'ausilio di un mito (di invenzione platonica), secondo cui il dio Theuth avrebbe presentato una serie di sue invenzioni al re egiziano Thamus, tra cui quella della scrittura, affermando che essa avrebbe reso «gli Egiziani più sapienti e più capaci di ricordare, perché con essa si è ritrovato il farmaco della memoria e della sapienza» (274 e 5-7). Per bocca di Thamus, Platone risponde che la scrittura offre al lettore conoscenze senza una adeguata mediazione. Il lettore le accoglie a livello di «opinione», senza assimilarle in maniera adeguata. Con la scrittura, viene meno il vero strumento di comunicazione del sapere, che consiste nell'«insegnamento». E dunque la scrittura rischia di produrre non già dei portatori di sapienza, ma dei «dossosofi», ossia dei portatori di opinioni. La scrittura non crea memoria, ma è solo un mezzo «per richiamare alla memoria» cose che già si sanno, avendole apprese per altra via. Quindi capisce uno scritto solo chi già possiede certe preconoscenze attorno all'oggetto su cui verte lo scritto; altrimenti, non lo comprende in modo adeguato.

In secondo luogo, Platone paragona la scrittura alla pittura. I personaggi raffigurati dalle pitture sembrano vivi, ma, in realtà, sono senza vita: chiusi in un silenzio totale, non rispondono a nessuna domanda. Così, gli scritti non rispondono alle

[1] Per una ampia discussione su questa parte, la più difficile del *Fedro*, si vedano Erler, *Aporie*, pp. 69-177, e Reale, *Platone*, pp. 74-111; Reale 1998, *passim*.

domande del lettore ma continuano a ripetere lo stesso discorso. Gli scritti rotolano nelle mani di tutti, anche di coloro che sono incapaci di intenderli: non possono scegliere coloro con cui è conveniente parlare e coloro con cui è invece conveniente tacere. Lo scritto non è in grado di rispondere a chi lo critica: per sua stessa natura, non può portare aiuto a sé medesimo e ha sempre bisogno del «soccorso» del proprio autore (275 d 4-e 6).

3. *Il discorso orale*

Quanto al discorso orale, è certamente «fratello» di quello scritto, ma molto migliore e più potente. Non viene scritto nei rotoli di carta, ma da colui che sa nell'anima di chi impara, mediante i rigorosi e impegnativi metodi della scienza. Quindi il discorso orale può venir difeso dall'autore in modo adeguato, e sceglie le persone con le quali è opportuno parlare, discriminandole da quelle con cui è opportuno tacere. Il discorso scritto è una pallida «immagine» del discorso condotto nella dimensione dell'oralità dialettica (276 a 1-9).

Come racconta Platone, i Greci solevano preparare, in occasione della festa di Adone, in conchiglie o in piccoli recipienti i cosiddetti «giardini di Adone», collocando alcuni semi che, con opportuna preparazione e con il caldo estivo, crescevano in soli otto giorni, ma subito morivano senza dare frutti (simboleggiando la precoce morte di Adone stesso). Ora, il buon agricoltore, se vuole che i suoi semi diano frutti, non li semina nei «giardini di Adone», ma nei luoghi e modi giusti, dove i semi cresceranno non in otto giorni ma in otto mesi (ossia in più di duecentoquaranta giorni). Se li semina nei «giardini di Adone», lo fa per «gioco», a motivo della festa. Così, chi possiede scienza può scrivere nei rotoli di carta cose che lo interessano, ma lo fa per gioco, e per richiamare alla sua memoria per quando sarà diventato vecchio, o alla memoria dei suoi seguaci, alcune cose che aveva stabilito e comunicato nel discorso orale. Ma per quanto lo scritto sia il più bello di tutti i giochi, resta un gioco; e l'arte dialettica orale è molto più bella. Come il vero agricoltore, così anche chi ha vera conoscenza se-

mina e pianta i suoi discorsi nel luogo giusto, nel tempo giusto e nel modo giusto. Solo questi discorsi sono in grado di difendere sé medesimi e danno frutti, creando altri discorsi nelle anime di altri uomini (276 b 1-277 a 5).

In quarto luogo (277 a 6-278 b 6), Platone si richiama alle regole secondo le quali vanno fatti i discorsi nel modo migliore possibile. Per essere fatti a regola d'arte, gli scritti hanno bisogno di tre condizioni: chi scrive deve conoscere il vero, e in modo specifico l'essenza della cosa di cui tratta, sulla base del metodo dialettico; deve conoscere le anime di coloro ai quali si rivolge, e strutturare lo scritto così che ci sia adeguata corrispondenza fra la maniera in cui presenta i contenuti e le anime a cui si rivolge. Ma, anche se composti in questo modo, gli scritti non possono avere chiarezza, saldezza e compiutezza, perché queste sono caratteristiche esclusive dei discorsi scritti nelle anime nei modi dovuti.

È «filo-sofo» solo chi compone opere scritte con conoscenza del vero, ed è in grado di portare «soccorso» a esse, dimostrando la «debolezza» degli scritti stessi, e portando in soccorso ciò che in essi manca. Chi non possiede cose «di maggior valore» rispetto a quelle che ha messo negli scritti, è un «poeta», un «legislatore», un «logografo»: non un filosofo. Il filosofo in quanto tale si manifesta nella dimensione dell'oralità dialettica.

VIII

Precisi richiami e allusioni alle dottrine non-scritte

1. *In che cosa consistono le «cose di maggior valore»*

Ma in che cosa consistono queste «cose di maggior valore» (τὰ τιμιώτερα)? Secondo alcuni interpreti, si tratta soltanto di quella carica vitale che l'autore porta con la sua presenza nel discorso orale, dialogando e impegnandosi direttamente fino al punto da trasformare lo scritto in qualcosa di veramente vivo. Questa esegesi è errata[1]. Chi legge il testo platonico così, gli fa perdere il suo significato dirompente. Non c'è dubbio che la parola e la persona dell'autore rendano lo scritto una realtà vivente, ma se l'autore si limitasse a ripetere le cose che dice il testo, la vitalità si ridurrebbe a una prestazione che rientra nella dimensione della pura forma (sia pure in senso forte). Platone punta invece sui contenuti del discorso, ossia su un *plus* di carattere sistematico, rispetto a ciò che si trova negli scritti.

Secondo Platone, il filosofo che interviene a difesa dei suoi scritti aggiunge a ciò che ha scritto contenuti giustificativi e fondanti. Anzi, egli è filosofo solo se, nel corso del soccorso che porta alle sue opere, è «in grado di dimostrare la debolezza degli scritti». La «debolezza degli scritti» consiste nel fatto che essi non possono contenere la fondazione ultima delle cose, la quale consiste appunto in quelle «cose di maggior valore», che il filosofo affida solamente all'oralità dialettica. Le «cose di maggior valore» riguardano contenuti che vanno oltre

[1] Cfr., per una dettagliata dimostrazione, Krämer, *Platone*, pp. 40-7, e Szlezák, *Platone*, p. 67 sgg.; Reale, *Platone*, *passim*.

quelli presentati negli scritti, ossia, come dice la *Lettera VII*, riguardano «i principi primi e supremi»[1].

Verrebbe da pensare che le «cose di maggior valore», che Platone non vuole mettere per iscritto, siano cose «ineffabili» e di vasta portata, non solo di «qualità» (trattandosi dei principi ultimi), ma anche di «quantità» (ossia di vasta estensione).

Non è così. Non si tratta di dottrine che il filosofo non deve scrivere in quanto oggettivamente non scrivibili, ma perché metterle per iscritto sarebbe «inutile» e «dannoso». Platone dice chiaramente che, se fosse conveniente metterle per iscritto, proprio lui potrebbe farlo nel migliore dei modi. Platone era convinto che questo avrebbe potuto essere utile solamente a pochi uomini, ossia a chi era in grado di comprendere la cosa cui facevano riferimento. Ma costoro sarebbero capaci di giungere da soli alle conclusioni, sicché per loro lo scritto sulle cose in questione sarebbe di fatto «inutile». Invece, per la maggior parte degli uomini uno scritto di tal genere sarebbe non solo «inutile», ma «dannoso». Molti sarebbero incapaci di comprendere queste cose: di conseguenza, le disprezzerebbero e deriderebbero; oppure si riempirebbero di vanagloria e di superbia, per cose grandi che non capiscono[2].

Platone aggiunge che mettere per iscritto le «cose di maggior valore» non potrebbe avere neppure il vantaggio della funzione «ipomnematica» che ha lo scritto in generale, per la ragione che esse si possono riassumere «in poche parole». Chi le capisce, se le capisce come si conviene, le imprime in sé in modo indelebile: «non c'è pericolo che uno dimentichi queste

[1] Espressione emblematica di *Lettera VII* 344 d 4-5: τὰ περὶ φύσεως ἄκρα καὶ πρῶτα.

[2] Se si vuol intendere il finale del *Fedro* in modo adeguato, è opportuno leggere uno dei passi chiave dell'*excursus* della *Lettera VII* (341 d 2-342 a 1): «Tuttavia, questo io so: che, se dovessero essere messe per iscritto o essere dette, lo sarebbero nel miglior modo possibile da me, e che se fossero scritte male io me ne addolorerei moltissimo. Se, invece, io credessi che si dovessero scrivere e si potessero comunicare in modo adeguato ai più, che cosa io avrei potuto fare nella mia vita di più bello che scrivere una dottrina grandemente giovevole agli uomini e a portare alla luce per tutti la natura delle cose? Ma io non credo che una trattazione e una comunicazione su questi argomenti sia un beneficio per gli uomini, se non per quei pochi i quali sono capaci di trovare il vero con poche indicazioni date loro, mentre gli altri si riempirebbero, alcuni, di un ingiusto disprezzo, per nulla conveniente, altri, invece, di una superba e vuota presunzione, convinti di aver imparato cose magnifiche».

cose, una volta che siano state ben comprese dall'anima, dato che si riducono a brevissime proposizioni»[1].

2. *Messaggi allusivi alle dottrine non-scritte*

È possibile ammettere che Platone abbia scritto solo nelle anime dei suoi discepoli, adeguatamente scelti, quelle «cose di maggior valore» in cui metteva tutto il suo impegno? O non dobbiamo, invece, riconoscere che egli ha fornito anche dei messaggi per iscritto che alludono alle dottrine non-scritte?

Un artista di tale talento non poteva mantenere un silenzio assoluto nei suoi scritti proprio sulle dottrine che erano per lui fondamentali. Così, per comprendere gli scritti di Platone, bisogna rendersi conto dei suoi due differenti linguaggi: uno esplicito e chiaro che riguarda le cose che potevano essere comunicate anche ai più; uno, invece, allusivo e ironico, che lasciava intendere solamente per cenni, accessibili solo a coloro che per altra via conoscevano le dottrine non-scritte, e quindi ben comprendevano quei messaggi cifrati. Gaiser ha scritto: «Si può applicare ai dialoghi platonici quel che Eraclito ha detto del dio di Delfi: "Non afferma né nasconde, ma lascia intendere per cenni"»[2]. Trovo anche più efficace ed emblematico ciò che dice Eschilo: «Io per chi sa parlo volentieri, per chi non sa dimentico»[3]. Per due volte, nell'«autotestimonianza» del *Fedro*, Platone sostiene questo concetto. Afferma che è colmo di grande ingenuità e ignaro del vero chi «ritiene che i discorsi messi per iscritto siano qualcosa di più di un mezzo per richiamare alla memoria di chi sa le cose trattate nello scritto» (275 c 8-d 2). E più avanti ribadisce che i migliori degli scritti «non sono altro che mezzi per aiutare la memoria di coloro che già sanno» (278 a 1). Se questo vale in generale, vale in grado supremo proprio per i messaggi trasversali contenuti nei testi di Platone che alludono alle dottrine non-scritte.

[1] Conviene leggere il testo della *Lettera VII*, 344 d 9-e 2, in greco: οὐδὲν γὰρ δεινὸν μή τις αὐτὸ ἐπιλάθεται, ἐὰν ἅπαξ τῇ ψυχῇ περιλάβῃ· πάντων γὰρ ἐν βραχυτάτοις κεῖται.
[2] Gaiser, *Platone*, p. 89.
[3] Eschilo, *Ag.* 38 sg.: ὡς ἑκὼν ἐγὼ / μαθοῦσιν αὐδῶ κοὐ μαθοῦσιν λήθομαι.

Un richiamo particolare del *Fedro* allo sfondo delle dottrine non-scritte si ha nella definizione della dialettica e nell'accenno alla struttura numerica delle Idee su basi bipolari[1]. Platone ricorda i due procedimenti complementari della dialettica. Il primo consiste nel «ricondurre a un'unica Idea, cogliendo con uno sguardo d'insieme le cose disperse in molteplici modi» (265 d 3-4), per giungere alla definizione della cosa di cui si vuol trattare. L'altro procedimento consiste invece «nel saper dividere secondo le Idee, in base alle articolazioni che hanno per natura, e nel cercare di non spezzare nessuna parte, come invece suole fare un cattivo scalco» (265 e 1-3). Egli conclude con una affermazione che richiama la struttura bipolare del reale, che consiste nella sintesi dell'«Uno» e dei «Molti» (del principio primo dell'unità e della diade indefinita, principio della molteplicità a vari livelli): «E di queste forme di procedimento, proprio io sono un amante, Fedro, ossia delle divisioni e delle unificazioni, per essere capace di parlare e di pensare. E se ritengo che qualcun altro sappia guardare verso l'Uno e anche sui Molti, io gli vado dietro "seguendo le sue orme, come quelle di un dio"» (266 b 3-7)[2].

Dunque, la dialettica implica due procedimenti complementari: quello «generalizzante», che consiste nel cogliere, in funzione della visione sinottica, non solo molte delle cose particolari nell'unità dell'Idea, ma molte Idee particolari e disperse nell'ambito di una Idea più generale e unificatrice; e poi il procedimento «diairetico» della distinzione e della divisione, che determina le articolazioni strutturali dell'Idea generale in quelle particolari. Poi Platone precisa che, per ragionare su

[1] Cfr. Commento, nota a 270 d 5-6.

[2] Gaiser (*L'oro*, p. 77, nt. 94), a proposito di questo tema dell'Uno-Molti, giustamente rilevava che esso risulta richiamato con insistenza: «249 a (provvisoriamente sull'unità e molteplicità dell'anima); 249 b (riunione di molti fenomeni in un'Idea: ἐκ πολλῶν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῷ συναιρούμενον); 265 d (riunione di ciò che è in molti modi disperso in una sola Idea: εἰς μίαν ἰδέαν συνορῶντα ἄγειν τὰ πολλαχῇ διεσπαρμένα); 270 d-271 a (unità e multiformità dell'anima: ἁπλοῦν, ἓν, ὅμοιον / πολυειδές); 273 e (l'abbracciare la molteplicità delle cose particolari con un'Idea: μιᾷ ἰδέᾳ καθ' ἓν ἕκαστον περιλαμβάνειν)». Chi non tiene conto di questo tema dell'Uno, con la relativa portata della dinamica metafisica dei nessi Uno-Molti, non comprende lo sfondo teoretico su cui si colloca tutto il discorso dialettico (e quindi la proposta di recupero filosofico dell'oratoria a livello di «arte») che fa Platone.

qualsiasi cosa in modo adeguato, bisogna stabilire se è una Idea semplice, o se essa implichi molteplici forme. Se implica molteplici forme, bisogna vedere come si articoli, secondo quale scansione ideale, in unità e molteplicità, «enumerando» le varie forme, che poi vanno esaminate, ciascuna, nella dimensione dell'unità. Si tratta di un richiamo cifrato alla tesi della struttura numerica del mondo ideale. Ciascuna Idea risulta collocata in una precisa posizione nell'ambito del mondo ideale, a seconda della sua maggiore o minore universalità, e della maggiore o minore complessità di rapporti che essa intrattiene con le altre Idee che stanno sia al di sopra di essa sia al di sotto. Questa trama di rapporti viene ricostruita appunto mediante la dialettica, e poiché per il Greco il numero esprime prevalentemente un rapporto, tale trama ideale può essere espressa proprio numericamente[1].

Così si spiega la conclusione criptica (273 d 8-e 4) con cui termina la quarta parte, e il preciso richiamo alla struttura ontologica del reale e quindi anche dell'anima che viene fatto nella quinta: «Prima bisogna che uno sappia il vero su ciascuna delle cose sulle quali parla o scrive, e sia in grado di definire ogni cosa in sé stessa, e, una volta definita, sappia dividerla nelle sue specie fino ad arrivare a ciò che non è più ulteriormente divisibile; e dopo essere penetrato nella natura dell'anima, ritrovando allo stesso modo la specie adatta per ciascuna natura, bisogna che costruisca e ordini il suo discorso in modo corrispondente, dando a un'anima complessa discorsi complessi e che comprendano tutte le armonie, e a un'anima semplice discorsi semplici. Prima di questo, non sarà possibile che si tratti con arte, in quanto convenga per natura, il genere dei discorsi, né per insegnare, né per persuadere, come tutto ciò che si è detto in precedenza ci ha ricordato» (277 b 5-c 6). Questo richiamo è un preciso messaggio incrociato: nell'«autotestimonianza» finale sulla superiorità dell'oralità dialettica sulla scrittura, Platone richiama, oltre alle dottrine non-scritte, la precedente «autotestimonianza», dove ha spiegato le regole che ha seguito nello scrivere i suoi dialoghi.

[1] Cfr. Reale, *Platone*, pp. 228-47.

IX

La preghiera del filosofo

La funzione strutturale della preghiera del «Fedro»

Il dialogo si conclude con una preghiera a Pan e «agli dèi del luogo»[1]. Essa riassume in maniera emblematica il messaggio di fondo del manifesto programmatico del *Fedro*. Gaiser scrive: «Nel caso del *Fedro*, il problema più volte trattato della "unità" e della molteplicità dei temi del dialogo trova la sua soluzione in questo: l'intero dialogo – sotto l'aspetto attraente dell'Eros – rappresenta semplicemente la filosofia di Platone. In modo corrispondente mi sembra che la preghiera finale del *Fedro* riassuma ciò che ai filosofi importa. Certamente questo finale, a una osservazione superficiale, risulta connesso al discorso filosofico solamente in una maniera incerta e senza un significato profondo. Ma, in realtà, proprio questo corrisponde all'arte di Platone: non farla comoda al lettore. Qui egli, in un certo qual modo, mette il lettore alla prova: solamente colui che comprende la preghiera come parte costitutiva dell'intero ha capito il dialogo»[2].

Le prime tre richieste della preghiera sono le più facili da comprendere. La prima chiede al dio di «diventare bello di dentro». Platone ci ha dimostrato che la bellezza fisica costituisce il gradino più basso della bellezza, e che la vera bellezza consiste nella armonia interiore dell'anima. La seconda richiede al dio di poter realizzare un accordo adeguato fra l'interiore e l'esteriore: fra ciò che sta nell'animo e i beni esteriori, ossia

[1] Sulla preghiera del filosofo si vedano: Kranz 1941; von Fritz 1945; Rosenmeyer 1962; Jackson 1971; e soprattutto Gaiser, *L'oro*, studio per molti aspetti decisivo.
[2] Gaiser, *L'oro*, p. 34 sg.

fra «ciò che si è» e «ciò che si ha». Questa richiesta include anche la corrispondenza fra ciò che il filosofo è dentro di sé e ciò che manifesta. La terza chiede al dio di poter considerare vera ricchezza solo la sapienza. Platone ci ha dato la definizione di sapienza nelle pagine centrali del *Fedro*, non solo nel mito della contemplazione degli Esseri che sempre sono nella Pianura della Verità, ma anche nei ripetuti accenni alla dialettica e al metodo che la caratterizza. Il vero ricco è il sapiente, e il vero sapiente è il filosofo come dialettico.

Nella quarta richiesta Socrate prega il dio di poter avere una quantità di oro come nessun altro potrebbe prendere e portar via tranne il «temperante». La più comune interpretazione è stata quella di intendere «oro» come denaro e sottolineare la figura del «temperante», sostenendo che il termine fa capire che si tratta della richiesta di una quantità minima di denaro, nella misura che compete al «temperante». Invece Gaiser ha messo in evidenza che «prendersi e portarsi via» (φέρειν καὶ ἄγειν) è una espressione tecnica che indica il far bottino di tutto quanto è possibile, e che quindi non esprime affatto un *minimum*, ma un *maximum*[1]. Per «oro» non può intendersi il denaro e il possesso di un bene materiale: questo non rientrerebbe nella tematica generale del dialogo e neppure nel tema specifico della preghiera. La richiesta di una quantità moderata di denaro sarebbe non-socratica e non-platonica; e proprio in questo punto, del tutto priva di senso.

L'«oro», in realtà, è una metafora che indica quella stessa «sapienza» poco prima chiamata in causa nella richiesta al dio di poter considerare «ricco» solo il «sapiente». Il «temperante» è colui che ha un perfetto autodominio e che conosce bene i propri limiti[2]. Socrate chiede dunque al dio di poter avere tutta la sapienza (tutto l'«oro della sapienza») che l'uomo può avere. Il «temperante» comprende che la totalità della sapienza è propria solamente del dio e che la sapienza umana non può se non essere subordinata a quella del dio. Tuttavia la sapienza del filosofo è nettamente superiore alla presunta sapienza degli oratori e dei Sofisti. Quindi, il filosofo sa di do-

[1] Cfr. Gaiser, *L'oro*, pp. 46-57.
[2] Cfr. Gaiser, *L'oro*, pp. 58-78.

versi attenere a una certa misura per quanto concerne l'«oro della sapienza», ma chiede al dio di poterne ottenere il massimo possibile, nella giusta misura della temperanza.

Già Johann Gottfried Herder scriveva che il «platano» sotto il quale Socrate pronunciava questa preghiera doveva restare un albero sacro, e la preghiera di Socrate doveva restare la nostra preghiera[1]. E, in effetti, questa può essere intesa veramente come la preghiera del filosofo in quanto tale. Ma, in particolare, esprime meravigliosamente l'immagine spirituale di Platone: nella sua vita egli ha cercato di diventare bello dentro, di accordare ciò che aveva dentro con ciò che aveva fuori; ha considerato la sapienza come vera ricchezza, e ha cercato veramente di «prendersi e portarsi via» (per sé e per tutti noi) quanto più dell'oro di questa sapienza è possibile a un uomo.

[1] Herder, *Kalligone*, p. 18 sg. Si veda il passo riportato nella nota a 279 c 8.

BIBLIOGRAFIA

Una bibliografia quasi completa pubblicata nel corso del Novecento intorno al nostro dialogo si potrà ricavare dalle seguenti opere:

F. Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Erster Teil: K. Praechter, *Die Philosophie des Altertums*, Darmstadt 1960[12] (aggiornata fino agli anni Venti), pp. 81* sg., 208*.

H. Cherniss, *Plato 1950-1957*, «Lustrum» 1959/4 e 1960/5, pubblicato nel 1960-1, pp. 133-41 (accurata bibliografia ragionata e critica).

W. Totok, *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, I, Frankfurt am Main 1964 (è un manuale di sola bibliografia, che ricopre il periodo che va dall'ultima edizione aggiornata del Praechter fino alla data della pubblicazione), p. 200 sgg.; 2. völlig neu bearbeitete und erweiterte Auflage 1997, pp. 268-71.

Il lavoro iniziato da Cherniss viene sistematicamente proseguito da:

L. Brisson, *Plato 1958-1975*, «Lustrum» 1977/20, pubblicato nel 1979, pp. 54 sg. e 276 sg. con i relativi rimandi.

Id., *Platon 1975-1980*, «Lustrum» 1983/25, p. 288 sg. con i relativi rimandi.

Id., *Platon 1980-1985*, «Lustrum» 1988/30, pp. 50 e 268 sg. con i relativi rimandi.

Id., *Platon 1985-1990*, «Lustrum» 1992/34, pp. 53 sg. e 311 sg. con i relativi rimandi.

Id., *Plato bibliography 1992-1994*, with the assistence of F. Plin, CNRS Paris (s. d.).

Una ricca bibliografia si troverà anche in:

Platon, *Phèdre. Traduction inédite, introduction et notes* par L. Brisson, Paris 1989, pp. 72-80.

Platone, *Fedro*, Introduzione, traduzione, note e apparati di G. Reale, Milano 1993; nell'Appendice: *Bibliografia degli ultimi cinquanta anni*, a cura di E. Peroli, pp. 200-10.

Un quadro delle generali tendenze a livello internazionale nell'interpretazione del *Fedro* si ha leggendo il seguente volume miscellaneo:

Understanding the Phaedrus. Proceedings of the II Symposium Platonicum, a cura di L. Rossetti, Sankt Augustin 1992 («International Plato Studies», vol. I), che contiene scritti di: K. Albert, G. Antonopoulos, G. Arrighetti, R. Bodéus, L. Brisson, S. Buscaroli, T. Calvo, G. Cerri, C. Chiesa, Y. Chitchaline, C. Depotopoulos, S. Dusanic, C. Eggers Lan, M. Erler, M. Fattal, R. Ferber, C. Gill, P.W. Gooch, C.L. Griswold jr., E. Hülsz Piccone, P. Impara, M. Isnardi Parente, A. Kelessidou, Y. Laffrance, G. Mazzara, C. Moreschini, A. Motte, M. Narcy, E.N. Ostenfeld, A.W. Price, T.M. Robinson, P. Rodrigo, C.J. Rowe, M.I. Santa Cruz, G. Santas, S. Scolnikov, Th.A. Szlezák, R.G. Tanner, V. Tejera, A. Tordesillas, M. Wesoly.

ABBREVIAZIONI BIBLIOGRAFICHE

Alcidamante
Orazioni e frammenti. Testo, introduzione, traduzione e note a cura di G. Avezzù, Roma 1982.

Antistene, Caizzi
Antisthenis Fragmenta, collegit F. Decleva Caizzi, Milano-Varese 1966.

Antistene, Giannantoni
Socratis et Socraticorum Reliquiae, collegit, disposuit, apparatibus notisque instruxit G. Giannantoni, I-IV, Napoli 1990.

Aristotele, *Metafisica*
Aristotele, *Metafisica. Saggio introduttivo, testo greco con traduzione a fronte e commentario* a cura di G. Reale. Vol. I: Saggio introduttivo; vol. II: Testo greco con traduzione a fronte; vol. III: Sommari analitici e commentario, Milano 1993; ristampa 1995.

von Arnim, *Platons Jugenddialoge*
H. von Arnim, *Platons Jugenddialoge und die Entstehungszeit des Phaidros*, Leipzig-Berlin 1914; Amsterdam 1967^2.

Babut 1987
D. Babut, *Sur quelques énigmes du Phèdre*, «Bulletin de l'Association Guillaume Budé» 1987, pp. 256-84.

Bickel 1908
E. Bickel, *Platonisches Gebetsleben*, «Archiv für Geschichte der Philosophie» XXI 1908, pp. 535-54.

Bonitz, *Platonische Studien*
H. Bonitz, *Platonische Studien*, Berlin 1886^3; ristampato a Hildesheim nel 1968, pp. 270-92.

Brisson, *Phèdre*
Platon, *Phèdre*. Traduction inédite, introduction et notes par L. Brisson. Suivi de *La Pharmacie de Platon* de J. Derrida, Paris 1989.

Cherniss 1944
H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore 1944; New York 1962².
Cherniss 1945
H. Cherniss, *The Riddle of the Early Academy*, Berkeley-Los Angeles 1945, 1962²; edizione italiana: *L'enigma dell'antica Accademia*, traduzione di L. Ferrero, Firenze 1974.
Courcelle, *Connais-toi-même*
P. Courcelle, *Connais-toi-même. De Socrate à Saint Bernard*, I-III, Études Augustiniennes, Paris 1974-5.
Derrida, *La Farmacia*
J. Derrida, *La Farmacia di Platone*, con un saggio introduttivo di S. Petrosino, Milano 1985; titolo originale: *La Pharmacie de Platon*, Paris 1972 (edita anche in appendice alla traduzione francese del *Fedro* curata da L. Brisson, Paris 1989 [cfr. *supra*], pp. 255-401).
Diehl
Anthologia lyrica graeca, edidit E. Diehl, vol. I editio altera, Lipsiae 1936.
Diels
H. Diels, *Poetarum philosophorum fragmenta*, Berolini 1901.
Diels-Kranz
H. Diels-W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I-III, 1951-2⁶.
Dionigi di Alicarnasso, *de comp. verb.*
Περὶ συνθέσεως ὀνομάτων, in *Dionysii Halicarnasei Opuscula*, ediderunt H. Usener et L. Radermacher, Lipsiae 1939.
Dodds, *I Greci*
E. Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, traduzione di V. Vacca De Bosis, Firenze 1959; titolo originale: *The Greeks and the Irrational*, Berkeley-Los Angeles 1951.
Dover 1978
K. Dover, *Greek Omosexuality*, New York 1978.
Empedocle
Empedocle, *Poema fisico e lustrale*, a cura di C. Gallavotti, Milano 1975.
Erbse 1971
H. Erbse, *Platons Urteil über Isocrates*, «Hermes» XCIX 1971, pp. 183-97.
Erler, *Aporie*
M. Erler, *Il senso delle aporie nei dialoghi di Platone. Esercizi di avviamento al pensiero filosofico*. Traduzione di C. Mazzarelli, introduzione di G. Reale, Milano 1991; titolo originale: *Der Sinn der Aporien in der Dialogen Platons. Übungsstücke zur Anleitung im philosophischen Denken*, Berlin-New York 1987.

Ermia, *in Phaedr.* Couvreur
Hermiae Alexandrini In Platonis Phaedrum scholia, edidit P. Couvreur, Paris 1901.
Euken 1983
Chr. Euken, *Sokrates*, Berlin-New York 1983.
Ferrari, *Listening to the Cigadas*
G.R.F. Ferrari, *Listening to the Cigadas. A Study of Plato's Phaedrus*, Cambridge 1987.
Findlay, *Platone*
J.N. Findlay, *Platone. Le dottrine scritte e non scritte. Con una raccolta delle testimonianze antiche sulle dottrine non scritte.* Introduzione e traduzione delle testimonianze antiche sulle dottrine non scritte di G. Reale, traduzione del testo inglese di R. Davies, Milano 1994; titolo originale: *Plato. The Written and Unwritten Doctrines*, London 1974.
Friedlaender, *Platone*, I
P. Friedlaender, *Platone. Eidos – Paideia – Dialogos*, presentazione e traduzione di D. Faucci, Firenze 1979 (è il primo volume di: P. Friedlaender, *Platon.* I-III, seconda edizione, Berlin 1957-60).
von Fritz 1945
K. von Fritz, *Greek Prayers*, «Review of Religion» X 1945, pp. 5-39.
Gadamer, *Verità e Metodo*
H.G. Gadamer, *Verità e Metodo*, traduzione di G. Vattimo, Milano 1985[2]; titolo originale: *Hermeneutik* I. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1986[5]; la prima edizione è del 1960.
Gaiser, *Platone*
K. Gaiser, *Platone come scrittore filosofico. Saggi sull'ermeneutica dei dialoghi platonici*, a cura di P. Tomasi, con una premessa di M. Gigante, Napoli 1984.
Gaiser, *Storia*
K. Gaiser, *La metafisica della storia in Platone. Con un saggio sulla teoria dei principi e una raccolta in edizione bilingue dei testi platonici sulla storia*, introduzione e traduzione di G. Reale, Milano 1988.
Gaiser, *L'oro*
K. Gaiser, *L'oro della sapienza. Sulla preghiera del filosofo a conclusione del "Fedro" di Platone*, introduzione e traduzione di G. Reale, Milano 1990; titolo originale: *Das Gold der Weisheit. Zum Gebet des Philosophen am Schluss des "Phaidros"*, «Rheinisches Museum für Philologie» CXXXII 1989, pp. 105-40.
Gaiser, *La dottrina*
K. Gaiser, *La dottrina non scritta di Platone. Studi sulla fondazione*

sistematica e storica delle scienze nella scuola di Platone, presentazione di G. Reale, introduzione di H. Krämer, traduzione del testo tedesco di V. Cicero, Milano 1994; titolo originale: *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der platonischen Schule*, Stuttgart 1963, 1968[2].

Goethe
Goethes Werke, XXXII («Deutsche National-Litteratur, historisch-kritische Ausgabe»).

Gomperz 1924
H. Gomperz, *Psychologische Beobachtungen an griechischen Philosophie*, «Imago», hrsg. von S. Freud, X 1924, pp. 1-22.

Griswold 1986
Ch.L. Griswold, *Selfknowledge in Plato's Phaedrus*, New Haven-London 1986.

Gundert 1949
H. Gundert, *Enthusiasmos und Logos bei Platon*, «Lexis» II 1949, pp. 25-46; ripubblicato in H. Gundert, *Platonstudien*, Amsterdam 1977, pp. 1-22, e in AA. VV., *Das Platonbild. Zehn Beiträge zum Platonverständnis*, herausgegeben von K. Gaiser, Hildesheim 1969, pp. 176-97.

Guthrie IV
W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, I-VI, Cambridge 1962-81; in particolare vol. IV: *Plato. The Man and his Dialogues Earlier Period*, 1975.

Hackforth
R. Hackforth, *Plato's Phaedrus*, Cambridge 1952.

Heitsch 1993
Platon, *Phaidros*, Übersetzung und Kommentar von E. Heitsch, Göttingen 1993.

Herder, *Kalligone*
J.G. von Herder, *Kalligone* (1800), in *Sämtliche Werke. Zur Philosophie und Geschichte*, 18. Teil, Stuttgart-Tübingen 1830.

Hildebrandt, *Platone*
K. Hildebrandt, *Platone*, Torino 1947; titolo originale: *Platon*, Berlin 1933, 1959[2].

Hude 1912
Lysiae Orationes, recognovit brevique adnotatione critica instruxit C. Hude, Oxonii 1912, 1952[4]; riporta il discorso messo in bocca a Lisia nel *Fedro* come autentico, al n. XXXV.

Jackson 1971
B.D. Jackson, *The Preyers of Socrates*, «Phronesis» XVI 1971, pp. 14-37.

Jaeger, *Paideia*, III
W. Jaeger, *Paideia*, III, trad. it. Firenze 1959.
Kassel-Austin
Poetae Comici Graeci. Ediderunt R. Kassel et C. Austin; vol. III 2 Aristophanes, *Testimonia et Fragmenta*, Berolini 1984.
Kelsen 1933
H. Kelsen, *L'amor platonico*, traduzione ed edizione italiana a cura di C. Tommasi, Bologna 1985; titolo originale: *Die platonische Liebe*, «Imago», hrsg. von S. Freud, XIX 1933, pp. 34-98.
Kern
O. Kern, *Orphicorum Fragmenta*, Berolini 1922.
Krämer, *Platone*
H. Krämer, *Platone e i fondamenti della metafisica. Saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone con una raccolta di documenti fondamentali in edizione bilingue e bibliografia*, introduzione e traduzione di G. Reale, Milano 1982, 1994[5].
Krämer, *Dialettica*
H. Krämer, *Dialettica e definizione del Bene in Platone. Interpretazione e commentario storico-filosofico di "Repubblica" VII 534 B 3-D 2*, traduzione di E. Peroli, introduzione di G. Reale, Milano 1989, 1992[3]; titolo originale: *Über den Zusammenhang von Prinzipienlehre und Dialektik bei Platon. Zur definition des Dialektikers Politeia 534 BC*, «Philologus» CX 1966, pp. 35-70; ripubblicato anche in AA. VV., *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons. Beiträge zum Verständnis der platonischen Prinzipienphilosophie*, herausgegeben von J. Wippern, Darmstadt 1972.
Kranz 1941
W. Kranz, *Platonica*, «Philologus» XCIV n.s. 48, 1941, pp. 332-6.
Kroll 1927
W. Kroll, *Freundschaft und Knabenliebe*, München 1927.
Kroll, *RE* XI
W. Kroll, s.v. *Knabenliebe*, in Pauly-Wissowa, *Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, XI, coll. 897-906.
Krüger 1995
G. Krüger, *Ragione e Passione. L'essenza del pensiero platonico*, introduzione e nota bibliografica di G. Reale, traduzione dal tedesco di E. Peroli, Milano 1995; titolo originale: *Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens*, Frankfurt am Main 1939, 1993[6].
Labarde, *L'Homère*
J. Labarde, *L'Homère de Platon*, Liège 1949.
Linforth, *Coribantic Rites*
I.M. Linforth, *The Coribantic Rites in Plato*, «University of Ca-

lifornia Publications in Classical Philology» XIII 5, 1946, pp. 121-62.

Linforth, *Telestic*
I.M. Linforth, *Telestic Madness in Plato, Phaedrus 244 DE*, «University of California Publications in Classical Philology» XIII 6, 1946, pp. 163-82.

Lobel-Page
Poetarum Lesbiorum Fragmenta, ediderunt E. Lobel-D. Page, Oxford 1955.

Luther, *Die Schwäche*
W. Luther, *Die Schwäche des geschriebenen Logos. Ein Beispiel humanistischer Interpretation, versucht am sogenannten Schriftmythos in Platons Phaidros (274 B 6 ff.)*, «Gymnasium» LXVIII 1961, pp. 526-48.

Meyer 1956
H.W. Meyer, *Das Verhältnis von Enthusiasmos und Philosophie bei Platon im Hinblick auf seinen Phaidros*, «Archiv für Geschichte der Philosophie» V 1956, pp. 262-7.

Moreschini
Platon, *Oeuvres complètes*. Tome IV – 3[e] partie: *Phèdre*. Notice de L. Robin, texte établi par C. Moreschini et traduit par P. Vicaire, Paris 1985.

Nachmansohn 1915
M. Nachmansohn, *Freud Libidotheorie vergliechen mit Eroslehre Platos*, «Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse» III 1915, pp. 5-83.

Nauck
Tragicorum Graecorum Fragmenta, recensuit A. Nauck. *Supplementum continens nova fragmenta euripidea et adespota apud scriptores veteres reperta adicit* B. Snell, Hildesheim 1964.

Nietzsche, *Frammenti postumi*
F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1887-1888*, Versione di S. Giametta, Milano 1971, 1990[3].

Norden
E. Norden, *Die antike Kunstprosa*, Leipzig 1898, 1909[2], 1915[3].

Omero, *Il.*
Omero, *Iliade*, introduzione e traduzione di G. Cerri, commento di A. Gostoli con un saggio di W. Schadewaldt. Testo greco a fronte, Milano 1996.

Omero, *Od.*
Omero, *Odissea*, a cura di M. Fernández-Galiano, J.B. Heinsworth, A. Heubeck, A. Hoekstra, J. Russo, S. West, traduzione di G.A. Privitera, 6 volumi, Milano 1981-6, più volte riediti.

Page
Poetae Melici Graeci, edidit D.L. Page, Oxford 1962.
Pepin, *Mythe et allégorie*
J. Pepin, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*. Nouvelle édition, revue et augmentée, Paris 1976.
Pfeiffer 1968
R. Pfeiffer, *History of Classical Scholarship. From the beginning to the hellenistic age*, Oxford 1968.
Pfister 1921
O. Pfister, *Plato als Vorläufer der Psychoanalyse*, «Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse» VII 1921, pp. 264-9.
Pindaro, *Isth.*
Pindaro, *Le Istmiche*, a cura di G.A. Privitera, Milano 1982.
Plass 1968
P. Plass, *The Unity of the Phaedrus*, «Symbolae Osloenses» XLIII 1968, pp. 7-38.
Reale, *Storia*
G. Reale, *Storia della filosofia antica*, I-V, Milano 1992[10]; prima edizione 1975-80.
Reale 1991
Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Milano 1991, 1996[4] (le traduzioni dei testi sono di: G. Reale, M.L. Gatti, C. Mazzarelli, M. Migliori, M.T. Liminta, R. Radice); le traduzioni riportate nel commento sono tratte da quest'opera.
Reale, *Platone*
G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle "Dottrine non scritte"*, Milano 1997[20].
Reale, *Eros*
G. Reale, *Eros dèmone mediatore. Il gioco delle maschere nel* Simposio *di Platone*, Milano 1997.
Reale 1998
G. Reale, *Platone. Alla ricerca della sapienza segreta*, Milano 1998.
Riedweg 1987
Ch. Riedweg, *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*, Berlin-NewYork 1987 (il *Fedro* è studiato alle pp. 30-69).
Ritter, *Phaidros*
Platons Dialog Phaidros, übersetzt, erlätert und mit ausführlichem Register versehen von C. Ritter, Leipzig 1914, 1922[2].
Robin, *La teoria*
L. Robin, *La teoria platonica dell'amore*, traduzione di D. Gavazzi

Porta, prefazione di G. Reale, Milano 1973; titolo originale: *La théorie platonicienne de l'amour*, Paris 1968[3] (prima edizione 1908).

Robin, *Phèdre* 1933

L. Robin, *Platon, Oeuvres Complètes.* Tome IV – 3[e] partie: *Phèdre.* Texte établi et traduit par L. Robin, Paris 1933, più volte riedito.

Rodenwaldt 1912

G. Rodenwaldt, *Pan am Ilissos*, «Athenische Mitteilungen» XXXVII 1912, pp. 141-50.

Rodis-Lewis 1975

G. Rodis-Lewis, *L'articulation des thèmes du Phèdre*, «Revue Philosophique» CLXV 1975, pp. 3-34.

Rosenmeyer 1962

T.G. Rosenmeyer, *Plato's Prayer to Pan (Phaedrus 279 B 8-C 3)*, «Hermes» XC 1962, pp. 34-44.

Rossetti

L. Rossetti (ed.), *Understanding the Phaedrus. Proceedings of the II Symposium Platonicum*, Sankt Augustin 1992 (si veda l'elenco degli autori degli scritti contenuti in quest'opera nel paragrafo precedente, *in fine*).

Rowe 1986

C.J. Rowe, *The Argument and Structure of Plato's Phaedrus*, «Proceedings of the Cambridge Philosophical Society» CCXII 1986, pp. 106-25.

Rowe, *Commentary*

Plato: Phaedrus, with translation and commentary by C.J. Rowe, Warminster 1986, 1988[2].

Santas 1990

G. Santas, *Platone e Freud. Due teorie dell'eros*, traduzione di L. Casalbonbi, Bologna 1990; titolo originale: *Plato and Freud. Two Teories of Love*, Oxford 1988.

Sarri, *Socrate*

F. Sarri, *Socrate e la nascita del concetto occidentale di anima*, Milano 1997.

Schleiermacher, *Platons Werke*

F.D. Schleiermacher, *Platons Werke*, Berlin 1804-28, 1817[2], 1855[3].

Snell[3]

Pindari carmina cum fragmentis, edidit B. Snell. Editio tertia, pars altera *Fragmenta, indices*, Lipsiae 1964.

Stallbaum

G. Stallbaum, *Platonis Opera Omnia*, IV 1, Gothae-Erfurdiae 1857[2].

Stenzel, *Platone*
J. Stenzel, *Platone educatore*, traduzione italiana di F. Gabrieli, Bari, prima edizione ridotta 1936, seconda edizione integrale 1966; titolo originale: *Plato der Erzieher*, Leipzig 1928; Hamburg 1961[2].
Swift Riginos, *Platonica*
A. Swift Riginos, *Platonica. The anecdotes concerning the life and writings of Plato*, Leiden Brill 1976.
Szlezák 1978
Th.A. Szlezák, *Dialogform und Esoterik. Zur Deutung des platonischen Dialogs "Phaidros"*, «Museum Helveticum» XXXV 1978, pp. 18-32.
Szlezák 1979
Th.A. Szlezák, *What One Should Know When Reading "Helping the writhings". A Reply to G.J. de Vries*, «Museum Helveticum» XXXVI 1979, pp. 164-5.
Szlezák, *Platone*
Th.A. Szlezák, *Platone e la scrittura della filosofia. Analisi dei dialoghi della giovinezza e della maturità alla luce di un nuovo paradigma ermeneutico*, introduzione e traduzione di G. Reale, Milano 1988, 1992[3]; titolo originale: *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*, Berlin-New York 1985.
Szlezák, *Come leggere Platone*
Th.A. Szlezák, *Come leggere Platone*, traduzione di N. Scotti, presentazione di G. Reale, Milano 1991 (l'edizione tedesca *Platon Lesen* è successiva a quella italiana).
Tate
J. Tate, *Plato and Allegorical Interpretation*, «The Classical Quarterly» XXIII 1929, pp. 142-54; XXIV 1930, pp. 1-10.
Toeplitz 1931
O. Toeplitz, *Das Verhältnis von Mathematik und Ideenlehre bei Plato*, «Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik» I 1931, pp. 3-33; riedito da O. Becker in *Zur Geschichte der Griechischen Mathematik*, Darmstadt 1965.
Trabattoni, *Scrivere nell'anima*
F. Trabattoni, *Scrivere nell'anima. Verità, dialettica e persuasione in Platone*, Firenze 1994.
Travlos 1971
J. Travlos, *Bildlexikon zur Topographie des antiken Athen*, Tübingen 1971.
Vegetti, *La medicina*
M. Vegetti, *La medicina in Platone, IV: Il "Fedro"*, «Rivista Critica

di Storia della Filosofia» XXIV 1969, pp. 3-22; ora in M. Vegetti, *La medicina in Platone*, Venezia 1995, pp. 97-122.

Verdenius
W.J. Verdenius, *Notes on Plato's Phaedrus*, «Mnemosyne» VIII 1955, pp. 265-89.

Verdenius 1962
W.J. Verdenius, *Der Begriff der mania in Platons Phaidros*, «Archiv für Geschichte der Philosophie» XLIV 1962, pp. 133-49.

Vlastos
G. Vlastos, *Platonic Studies*, Princeton 1973, pp. 3-42.

de Vries, *Commentary*
G.J. de Vries, *A Commentary on the Phaedrus of Plato*, Amsterdam 1969.

de Vries 1971
G.J. de Vries, *Isocrates in the Phaedrus. A reply*, «Mnemosyne» XXIV 1971, pp. 387-90.

Wilamowitz 1919
U. von Wilamowitz Moellendorff, *Platon. Sein Leben und seine Werke*, Berlin 1919, 1959[5]; *Platon. Beilagen und Textkritik*, Berlin 1919, 1962[3].

TESTO E TRADUZIONE

Sigla

B	cod. Bodleianus, MS. E. D. Clarke 39	Bekkeri 𝔅
T	cod. Venetus Append. Class. 4, cod. 1	Bekkeri t
W	cod. Vindobonensis 54, suppl. phil. Gr. 7	Stallbaumii Vind. 1
C	cod. Crusianus sive Tubingensis	Stallbaumii 𝔍
D	cod. Venetus 185	Bekkeri Π
G	cod. Venetus Append. Class. 4, cod. 54	Bekkeri Λ
V	cod. Vindobonensis 109	Bekkeri Φ
Oxy.	Papyrus Oxyrhynchita (Grenfell et Hunt V, pp. 243 sqq.)	

Recentiores manus librorum B T W litteris b t w significantur

ΠΛΑΤΩΝΟΣ

ΦΑΙΔΡΟΣ

PLATONE
FEDRO

ΣΩΚΡΑΤΗΣ ΦΑΙΔΡΟΣ

St., III, p. 227

227 a ΣΩ. Ὦ φίλε Φαῖδρε, ποῖ δὴ καὶ πόθεν;

ΦΑΙ. Παρὰ Λυσίου, ὦ Σώκρατες, τοῦ Κεφάλου, πορεύομαι δὲ πρὸς περίπατον ἔξω τείχους· συχνὸν γὰρ ἐκεῖ διέτριψα χρόνον καθήμενος ἐξ ἑωθινοῦ. τῷ δὲ σῷ καὶ
5 ἐμῷ ἑταίρῳ πειθόμενος Ἀκουμενῷ κατὰ τὰς ὁδοὺς ποιοῦμαι
b τοὺς περιπάτους· φησὶ γὰρ ἀκοπωτέρους εἶναι τῶν ἐν τοῖς δρόμοις.

ΣΩ. Καλῶς γάρ, ὦ ἑταῖρε, λέγει. ἀτὰρ Λυσίας ἦν, ὡς ἔοικεν, ἐν ἄστει.

ΦΑΙ. Ναί, παρ' Ἐπικράτει, ἐν τῇδε τῇ πλησίον τοῦ
5 Ὀλυμπίου οἰκίᾳ τῇ Μορυχίᾳ.

ΣΩ. Τίς οὖν δὴ ἦν ἡ διατριβή; ἢ δῆλον ὅτι τῶν λόγων ὑμᾶς Λυσίας εἱστία;

ΦΑΙ. Πεύσῃ, εἴ σοι σχολὴ προϊόντι ἀκούειν.

ΣΩ. Τί δέ; οὐκ ἂν οἴει με κατὰ Πίνδαρον «καὶ ἀσχο-
10 λίας ὑπέρτερον» πρᾶγμα ποιήσασθαι τὸ τεήν τε καὶ Λυσίου διατριβὴν ἀκοῦσαι;

c ΦΑΙ. Πρόαγε δή.

ΣΩ. Λέγοις ἄν.

227 a 5. ἀκουμένῳ B T (cf. Symp. 176 b 6) b 6. οὖν δὴ B: οὖν T b 10. ποιήσασθαι Par. 1811: ποιήσεσθαι B T | τεήν G: σήν B T

SOCRATE Caro Fedro, dove vai e da dove vieni? 227 a

FEDRO Vengo da Lisia, figlio di Cefalo, Socrate, e me ne vado a passeggiare fuori le mura: ho trascorso molto tempo là, seduto fin dal mattino. E ora, seguendo il consiglio di Acumeno, amico tuo e mio, faccio le mie passeggiate per le strade all'aperto: dice, infatti, che tolgono la stanchezza più che le passeggiate sotto i portici. b

SOCRATE E dice bene, amico. Ma allora, a quanto sembra, Lisia era in città!

FEDRO Sì, da Epicrate, in quella casa lì, presso il tempio di Zeus Olimpio, la casa di Morico.

SOCRATE Come avete trascorso il tempo? È evidente che Lisia vi ha imbandito un banchetto dei suoi discorsi!

FEDRO Lo saprai, se hai tempo di camminare con me e di ascoltarmi.

SOCRATE Ma come? Non credi, per dirla con Pindaro, che io «consideri superiore a ogni occupazione» sentire come tu e Lisia avete trascorso il vostro tempo?

FEDRO Muoviti, dunque! c

SOCRATE Purché tu parli.

227 b 9-10. Pindaro, *Isth.* 1,1

ΦΑΙ. Καὶ μήν, ὦ Σώκρατες, προσήκουσα γέ σοι ἡ ἀκοή· ὁ γάρ τοι λόγος ἦν, περὶ ὃν διετρίβομεν, οὐκ οἶδ' ὅντινα τρόπον ἐρωτικός. γέγραφε γὰρ δὴ ὁ Λυσίας πειρώμενόν τινα τῶν καλῶν, οὐχ ὑπ' ἐραστοῦ δέ, ἀλλ' αὐτὸ δὴ τοῦτο καὶ κεκόμψευται· λέγει γὰρ ὡς χαριστέον μὴ ἐρῶντι μᾶλλον ἢ ἐρῶντι.

ΣΩ. Ὦ γενναῖος. εἴθε γράψειεν ὡς χρὴ πένητι μᾶλλον ἢ πλουσίῳ, καὶ πρεσβυτέρῳ ἢ νεωτέρῳ, καὶ ὅσα ἄλλα d ἐμοί τε πρόσεστι καὶ τοῖς πολλοῖς ἡμῶν· ἦ γὰρ ἂν ἀστεῖοι καὶ δημωφελεῖς εἶεν οἱ λόγοι. ἔγωγ' οὖν οὕτως ἐπιτεθύμηκα ἀκοῦσαι, ὥστ' ἐὰν βαδίζων ποιῇ τὸν περίπατον Μέγαράδε καὶ κατὰ Ἡρόδικον προσβὰς τῷ τείχει πάλιν ἀπίῃς, οὐ μή σου ἀπολειφθῶ.

ΦΑΙ. Πῶς λέγεις, ὦ βέλτιστε Σώκρατες; οἴει με, ἃ 228 a Λυσίας ἐν πολλῷ χρόνῳ κατὰ σχολὴν συνέθηκε, δεινότατος ὢν τῶν νῦν γράφειν, ταῦτα ἰδιώτην ὄντα ἀπομνημονεύσειν ἀξίως ἐκείνου; πολλοῦ γε δέω· καίτοι ἐβουλόμην γ' ἂν μᾶλλον ἢ μοι πολὺ χρυσίον γενέσθαι.

ΣΩ. Ὦ Φαῖδρε, εἰ ἐγὼ Φαῖδρον ἀγνοῶ, καὶ ἐμαυτοῦ ἐπιλέλησμαι. ἀλλὰ γὰρ οὐδέτερά ἐστι τούτων· εὖ οἶδα ὅτι Λυσίου λόγον ἀκούων ἐκεῖνος οὐ μόνον ἅπαξ ἤκουσεν, ἀλλὰ πολλάκις ἐπαναλαμβάνων ἐκέλευέν οἱ λέγειν, ὁ δὲ ἐπείθετο b προθύμως. τῷ δὲ οὐδὲ ταῦτα ἦν ἱκανά, ἀλλὰ τελευτῶν παραλαβὼν τὸ βιβλίον ἃ μάλιστα ἐπεθύμει ἐπεσκόπει, καὶ τοῦτο δρῶν ἐξ ἑωθινοῦ καθήμενος ἀπειπὼν εἰς περίπατον ᾔει, ὡς μὲν ἐγὼ οἶμαι, νὴ τὸν κύνα, ἐξεπιστάμενος τὸν λόγον, εἰ μὴ πάνυ τι ἦν μακρός. ἐπορεύετο δ' ἐκτὸς τείχους ἵνα μελετῴη. ἀπαντήσας δὲ τῷ νοσοῦντι περὶ λόγων

c 9. ὦ W: ὧ T ὦ B
228 a 4. πολὺ B: πολὺν T a 6. εὖ B: εὖ δ' T b 5. πάνυ τι Schanz: πάνυ τις B T b 6. τῷ] τῳ ci. Stephanus

FEDRO Certamente, o Socrate, ciò che ascolterai si addice proprio a te, perché il discorso su cui ci siamo intrattenuti, non so in quale modo, era sull'Eros. Lisia ha scritto di un bel giovane, il quale viene tentato, ma non da un amante. E proprio questo argomento lo ha trattato ingegnosamente: dice che si deve essere compiacenti con chi non è innamorato, piuttosto che con chi è innamorato.

SOCRATE Che generoso! Avesse scritto che bisogna essere compiacenti più con un povero che con un ricco, e più con un vecchio che con un giovane e tutte le altre cose che van- d
no bene a me e alla maggior parte di noi! Allora sì che sarebbero veramente garbati e di pubblica utilità questi suoi discorsi. E ora ho un così grande desiderio di udire, che, se anche tu, camminando, prolungassi la tua passeggiata fino a Megara e, seguendo i precetti di Erodico, arrivato alle mura, volessi ritornare, io non ti resterei indietro.

FEDRO Che cosa dici, mio ottimo Socrate? Credi che quello che Lisia, che è il più bravo scrittore dei nostri giorni, ha 228 a
composto in molto tempo e a suo agio, lo possa riferire a memoria in maniera degna di lui, io che sono un profano? Ci vuol altro! Eppure io desidero questo più che possedere molto oro.

SOCRATE O Fedro, se io non conosco Fedro, ho dimenticato anche me stesso! Ma non è vera né l'una né l'altra di queste cose. Io so bene che, ascoltando un discorso di Lisia, Fedro non l'ascoltò una sola volta, ma, tornando molte volte alla carica, ha pregato Lisia di rileggerlo; e Lisia ubbidì ben volentieri. Ma a Fedro non è bastato neppure questo, e da ul- b
timo, preso il libro, riesaminò quei passi che più gli stavano a cuore; e dal momento che faceva questo fin dal mattino stando seduto, poiché era stanco, se ne è andato a fare una passeggiata, e credo, corpo di un cane, sapendo ormai a memoria l'intero discorso, se non era troppo lungo! E si stava avviando fuori le mura per recitarlo. Ed ecco che si è imbat-

ἀκοήν, ἰδὼν μέν, ἰδών, ἤσθη ὅτι ἔξοι τὸν συγκορυβαντιῶντα,
c καὶ προάγειν ἐκέλευε. δεομένου δὲ λέγειν τοῦ τῶν λόγων
ἐραστοῦ, ἐθρύπτετο ὡς δὴ οὐκ ἐπιθυμῶν λέγειν· τελευτῶν
δὲ ἔμελλε καὶ εἰ μή τις ἑκὼν ἀκούοι βίᾳ ἐρεῖν. σὺ οὖν,
ὦ Φαῖδρε, αὐτοῦ δεήθητι ὅπερ τάχα πάντως ποιήσει νῦν ἤδη
5 ποιεῖν.

ΦΑΙ. Ἐμοὶ ὡς ἀληθῶς πολὺ κράτιστόν ἐστιν οὕτως ὅπως δύναμαι λέγειν, ὥς μοι δοκεῖς σὺ οὐδαμῶς με ἀφήσειν πρὶν ἂν εἴπω ἁμῶς γέ πως.

ΣΩ. Πάνυ γάρ σοι ἀληθῆ δοκῶ.

d ΦΑΙ. Οὑτωσὶ τοίνυν ποιήσω. τῷ ὄντι γάρ, ὦ Σώκρατες, παντὸς μᾶλλον τά γε ῥήματα οὐκ ἐξέμαθον· τὴν μέντοι διάνοιαν σχεδὸν ἁπάντων, οἷς ἔφη διαφέρειν τὰ τοῦ ἐρῶντος ἢ τὰ τοῦ μή, ἐν κεφαλαίοις ἕκαστον ἐφεξῆς δίειμι,
5 ἀρξάμενος ἀπὸ τοῦ πρώτου.

ΣΩ. Δείξας γε πρῶτον, ὦ φιλότης, τί ἄρα ἐν τῇ ἀριστερᾷ ἔχεις ὑπὸ τῷ ἱματίῳ· τοπάζω γάρ σε ἔχειν τὸν λόγον αὐτόν. εἰ δὲ τοῦτό ἐστιν, οὑτωσὶ διανοοῦ περὶ ἐμοῦ, ὡς
e ἐγώ σε πάνυ μὲν φιλῶ, παρόντος δὲ καὶ Λυσίου, ἐμαυτόν σοι ἐμμελετᾶν παρέχειν οὐ πάνυ δέδοκται. ἀλλ' ἴθι, δείκνυε.

ΦΑΙ. Παῦε. ἐκκέκρουκάς με ἐλπίδος, ὦ Σώκρατες, ἣν εἶχον ἐν σοὶ ὡς ἐγγυμνασόμενος. ἀλλὰ ποῦ δὴ βούλει
5 καθιζόμενοι ἀναγνῶμεν;

229 a ΣΩ. Δεῦρ' ἐκτραπόμενοι κατὰ τὸν Ἰλισὸν ἴωμεν, εἶτα ὅπου ἂν δόξῃ ἐν ἡσυχίᾳ καθιζησόμεθα.

b 7. ἰδὼν μὲν ἰδών B T: ἰδὼν μὲν ἰών G ἰδὼν μὲν ἰόντα vulg. alterum ἰδὼν del. t Hermann om. Schanz d 4. ἕκαστον T W: om. B d 6. ἐν B: δ ἐν T e 1. δὲ καὶ λυσίου B: δὲ λυσίου T δ' ἐκείνου Badham e 2. δείκνυ Hirschig e 5. καθιζόμενοι B T: καθεζόμενοι Vind. 89 Stallbaum
229 a 2. καθιζησόμεθα B T W Bekk. Anecd. i. 101: καθιζώμεθα Stephanus

tuto in uno che è malato della passione di ascoltare discorsi. Lo ha visto, e, nel vederlo, si è rallegrato di aver trovato uno con il quale avrebbe fatto il coribante, e lo ha invitato a c camminare con lui. Quando poi questo amatore dei discorsi lo ha pregato di recitargli il discorso, egli dapprima si è schermito, come se non desiderasse parlare. Ma alla fine si sarebbe messo a parlare con la forza, se uno non avesse consentito ad ascoltarlo. Tu dunque, Fedro, pregalo di fare subito quello che, in ogni modo, farà tra poco.

FEDRO Per me, veramente, la cosa migliore è parlare come posso, perché mi dai l'impressione di non volermi lasciare andare in nessun modo, prima che io abbia parlato, in una maniera o nell'altra.

SOCRATE L'impressione che tu hai su di me è giustissima.

FEDRO Allora farò così! In realtà, o Socrate, non ho imparato d a memoria il discorso parola per parola. Però, il significato di quasi tutti gli argomenti con i quali Lisia sostenne che c'è differenza fra la condizione di uno che è innamorato e quella di uno che non è innamorato, te lo presenterò per sommi capi, per ordine, incominciando dal primo argomento.

SOCRATE Ma prima, o carissimo, fammi vedere quello che hai nella mano sinistra sotto il mantello. Suppongo che tu abbia proprio quel discorso. Se è così, tieni presente che io ti voglio molto bene, ma che, se c'è qui anche Lisia, non sono e proprio del parere di offrire me stesso per la tua esercitazione oratoria. Su, dunque, fammi vedere!

FEDRO Basta! Mi hai tolto la speranza che avevo di addestrarmi con te, o Socrate. Ma dove vuoi che ci mettiamo a sedere per leggere?

SOCRATE Giriamo di qui e andiamo lungo l'Ilisso, poi, dove 229 a ci sembrerà un posto tranquillo, ci metteremo a sedere.

228 e 1. per l'identificazione di Lisia con il suo libro cfr. Aristofane, fr. 506 Kassel-Austin, che identifica Prodico col libro

ΦΑΙ. Εἰς καιρόν, ὡς ἔοικεν, ἀνυπόδητος ὢν ἔτυχον· σὺ μὲν γὰρ δὴ ἀεί. ῥᾷστον οὖν ἡμῖν κατὰ τὸ ὑδάτιον βρέχουσι τοὺς πόδας ἰέναι, καὶ οὐκ ἀηδές, ἄλλως τε καὶ τήνδε τὴν ὥραν τοῦ ἔτους τε καὶ τῆς ἡμέρας.

ΣΩ. Πρόαγε δή, καὶ σκόπει ἅμα ὅπου καθιζησόμεθα.

ΦΑΙ. Ὁρᾷς οὖν ἐκείνην τὴν ὑψηλοτάτην πλάτανον;

ΣΩ. Τί μήν;

b ΦΑΙ. Ἐκεῖ σκιά τ' ἐστὶν καὶ πνεῦμα μέτριον, καὶ πόα καθίζεσθαι ἢ ἂν βουλώμεθα κατακλινῆναι.

ΣΩ. Προάγοις ἄν.

ΦΑΙ. Εἰπέ μοι, ὦ Σώκρατες, οὐκ ἐνθένδε μέντοι ποθὲν ἀπὸ τοῦ Ἰλισοῦ λέγεταί ὁ Βορέας τὴν Ὠρείθυιαν ἁρπάσαι;

ΣΩ. Λέγεται γάρ.

ΦΑΙ. Ἆρ' οὖν ἐνθένδε; χαρίεντα γοῦν καὶ καθαρὰ καὶ διαφανῆ τὰ ὑδάτια φαίνεται, καὶ ἐπιτήδεια κόραις παίζειν παρ' αὐτά.

c ΣΩ. Οὔκ, ἀλλὰ κάτωθεν ὅσον δύ' ἢ τρία στάδια, ᾗ πρὸς τὸ ἐν Ἄγρας διαβαίνομεν· καὶ πού τίς ἐστι βωμὸς αὐτόθι Βορέου.

ΦΑΙ. Οὐ πάνυ νενόηκα· ἀλλ' εἰπὲ πρὸς Διός, ὦ Σώκρατες, σὺ τοῦτο τὸ μυθολόγημα πείθῃ ἀληθὲς εἶναι;

ΣΩ. Ἀλλ' εἰ ἀπιστοίην, ὥσπερ οἱ σοφοί, οὐκ ἂν ἄτοπος εἴην, εἶτα σοφιζόμενος φαίην αὐτὴν πνεῦμα Βορέου κατὰ τῶν πλησίον πετρῶν σὺν Φαρμακείᾳ παίζουσαν ὦσαι, καὶ οὕτω δὴ τελευτήσασαν λεχθῆναι ὑπὸ τοῦ Βορέου ἀνάρπαστον

d γεγονέναι – ἢ ἐξ Ἀρείου πάγου· λέγεται γὰρ αὖ καὶ οὗτος ὁ λόγος, ὡς ἐκεῖθεν ἀλλ' οὐκ ἐνθένδε ἡρπάσθη. ἐγὼ δέ,

b 2. ἢ ἄν] ἢ ἐὰν W ἤ ἄν B ᾗ ἐὰν T | βουλώμεθα T W: βουλόμεθα B | κατακλιθῆναι B T W c 2. τὸ ἐν Ἄγρας scripsi (τὰ ἐν Ἄγρας Bratuscheck): τὸ τῆς ἄγρας B T W τὸ τῆς ἀγραίας rec. b Eustathius | τίς T: τί B c 7. ‹ἂν› αὐτὴν Ast d 1-2. ἢ ἐξ... ἡρπάσθη secl. Bast

FEDRO Sembra proprio che io mi trovi scalzo al momento giusto; tu lo sei sempre. Così, sarà facilissimo per noi camminare con i piedi nell'acqua, bagnandoci, e non sarà spiacevole, specialmente in questa stagione dell'anno e in questo momento del giorno.

SOCRATE Allora, fa' da guida e, a un tempo, guarda dove potremo metterci a sedere.

FEDRO Vedi quel platano altissimo?

SOCRATE Ebbene?

FEDRO Là c'è ombra e un venticello giusto, e anche erba per b
metterci a sedere, o, se vogliamo, per distenderci.

SOCRATE Allora fa' pure da guida.

FEDRO Dimmi, Socrate, non è proprio di qui, da uno di questi punti dell'Ilisso, che Borea – si dice – rapì Orizia?

SOCRATE Si narra, infatti.

FEDRO Forse proprio di qui? Le acque sembrano davvero piacevoli e adatte alle fanciulle per giocare vicino a esse.

SOCRATE Non di qui, ma circa due o tre stadi più avanti, nel c
punto in cui attraversiamo il fiume per recarci al santuario di Agra, e proprio là c'è un altare di Borea.

FEDRO Non ho fatto mai attenzione. Ma dimmi, per Zeus, tu, Socrate, credi che questo mito sia vero?

SOCRATE Ma se non ci credessi, così come non ci credono i sapienti, non sarei lo strano uomo che sono. E poi, facendo il sapiente, potrei affermare che un colpo di vento di Borea gettò Orizia giù dalle rupi lì vicino, mentre giocava con Farmacea, e poiché era morta in tal modo, si sparse la voce del suo rapimento da parte di Borea. Oppure la gettò dall'Areo- d
pago, dato che si narra anche questo racconto, ossia che Orizia fu rapita di là e non di qua.

229 a 8. ὑψηλοτάτην πλάτανον: immagine allusiva a Platone; cfr. Diogene Laerzio, III 7, e Timone di Fliunte, fr. 30 Diels b 4-c 3. cfr. Pausania, I 19,5; Apollodoro, *Bibliotheca* III 15,2; Erodoto, VII 189

ὦ Φαῖδρε, ἄλλως μὲν τὰ τοιαῦτα χαρίεντα ἡγοῦμαι, λίαν δὲ δεινοῦ καὶ ἐπιπόνου καὶ οὐ πάνυ εὐτυχοῦς ἀνδρός, κατ' ἄλλο μὲν οὐδέν, ὅτι δ' αὐτῷ ἀνάγκη μετὰ τοῦτο τὸ τῶν Ἱπποκενταύρων εἶδος ἐπανορθοῦσθαι, καὶ αὖθις τὸ τῆς Χιμαίρας, καὶ ἐπιρρεῖ δὲ ὄχλος τοιούτων Γοργόνων καὶ Πηγάσων καὶ ἄλλων ἀμηχάνων πλήθη τε καὶ ἀτοπίαι τερατολόγων τινῶν φύσεων· αἷς εἴ τις ἀπιστῶν προσβιβᾷ κατὰ τὸ εἰκὸς ἕκαστον, ἄτε ἀγροίκῳ τινὶ σοφίᾳ χρώμενος, πολλῆς αὐτῷ σχολῆς δεήσει. ἐμοὶ δὲ πρὸς αὐτὰ οὐδαμῶς ἐστι σχολή· τὸ δὲ αἴτιον, ὦ φίλε, τούτου τόδε. οὐ δύναμαί πω κατὰ τὸ Δελφικὸν γράμμα γνῶναι ἐμαυτόν· γελοῖον δή μοι φαίνεται τοῦτο ἔτι ἀγνοοῦντα τὰ ἀλλότρια σκοπεῖν. ὅθεν δὴ χαίρειν ἐάσας ταῦτα, πειθόμενος δὲ τῷ νομιζομένῳ περὶ αὐτῶν, ὃ νυνδὴ ἔλεγον, σκοπῶ οὐ ταῦτα ἀλλ' ἐμαυτόν, εἴτε τι θηρίον ὂν τυγχάνω Τυφῶνος πολυπλοκώτερον καὶ μᾶλλον ἐπιτεθυμμένον, εἴτε ἡμερώτερόν τε καὶ ἁπλούστερον ζῷον, θείας τινὸς καὶ ἀτύφου μοίρας φύσει μετέχον. ἀτάρ, ὦ ἑταῖρε, μεταξὺ τῶν λόγων, ἆρ' οὐ τόδε ἦν τὸ δένδρον ἐφ' ὅπερ ἦγες ἡμᾶς;

ΦΑΙ. Τοῦτο μὲν οὖν αὐτό.

ΣΩ. Νὴ τὴν Ἥραν, καλή γε ἡ καταγωγή. ἥ τε γὰρ πλάτανος αὕτη μάλ' ἀμφιλαφής τε καὶ ὑψηλή, τοῦ τε ἄγνου τὸ ὕψος καὶ τὸ σύσκιον πάγκαλον, καὶ ὡς ἀκμὴν ἔχει τῆς

e 1. πλήθη... ἀτοπίαι B T W: πλήθει... ἀτοπίᾳ Athenaeus vulg. e 4. αὐτὰ B W: ταῦτα T e 6. δή B T W Proclus (in Alc. p. 289, 5): δέ Vind. 80
230 a 4. ὂν T W: om. B ὢν vulg. a 4-5. ἐπιτεθυμμένον B T W (sed μ prius in ras. B): ἔτι τεθυμμένον ci. Ruhnken b 4. καὶ ὡς B T W: καὶ οὕτως ci. Heindorf καὶ Schanz

Quanto a me, Fedro, considero queste interpretazioni ingegnose, però proprie di un uomo veramente portentoso e capace di affrontare fatiche, ma non troppo fortunato: se non altro, perché, dopo questo, diventa per lui necessario raddrizzare la forma degli Ippocentauri, poi quella della Chimera, e gli piove addosso tutta una folla di tali Gorgoni e Pegasi e di altri esseri straordinari e le stranezze di certe e nature di cui si dicono cose straordinarie. E se uno, non credendoci, vuole portare ciascuno di questi esseri in accordo col verisimile, servendosi di una sapienza rozza come questa, dovrà avere a sua disposizione molto tempo libero.

Ma per queste cose non ho tempo a mia disposizione; e la ragione, mio caro, è questa: io non sono ancora in grado di conoscere me stesso, come prescrive l'iscrizione di Delfi; e perciò mi sembra ridicolo, non conoscendo ancora questo, 230 a indagare su cose che mi sono estranee. Perciò, salutando e dando addio a tali cose e mantenendo fede alle credenze che si hanno di esse, come dicevo prima, vado esaminando non tali cose, ma me stesso, per vedere se io sia per caso una qualche bestia assai intricata e pervasa di brame più di Tifone, o se, invece, sia un essere vivente più mansueto e più semplice, partecipe per natura di una sorte divina e senza fumosa arroganza.

Ma, o amico, per interrompere i nostri discorsi, non è questo l'albero al quale ci guidavi?

FEDRO È proprio questo. b

SOCRATE Per Era! Bel luogo per fermarci! Questo platano è molto frondoso e alto; l'agnocasto è alto e la sua ombra bellissima; e, nel pieno della fioritura com'è, rende il luogo pro-

d 5-7. cfr. Esiodo, *Theog.* 270-86, 308, 312-25, 820-35; Diodoro Siculo, IV 70; Senofonte, *Cyr.* IV 3,17 e 5-6. cfr. Platone, *Prot.* 343 b 1-2; *Charm.* 164 d 3-5; *Alcib. I* 124 a 7-b 2; *Phil.* 48 c 10; *Leg.* XI 923 a 5
230 a 4-5. Omero, *Il.* II 782 sg.; Esiodo, *Theog.* 308, 820-35

ἄνθης, ὡς ἂν εὐωδέστατον παρέχοι τὸν τόπον· ἥ τε αὖ πηγὴ χαριεστάτη ὑπὸ τῆς πλατάνου ῥεῖ μάλα ψυχροῦ ὕδατος, ὥστε γε τῷ ποδὶ τεκμήρασθαι. Νυμφῶν τέ τινων καὶ Ἀχελῴου ἱερὸν ἀπὸ τῶν κορῶν τε καὶ ἀγαλμάτων ἔοικεν εἶναι. c εἰ δ' αὖ βούλει, τὸ εὔπνουν τοῦ τόπου ὡς ἀγαπητὸν καὶ σφόδρα ἡδύ· θερινόν τε καὶ λιγυρὸν ὑπηχεῖ τῷ τῶν τεττίγων χορῷ. πάντων δὲ κομψότατον τὸ τῆς πόας, ὅτι ἐν ἠρέμα προσάντει ἱκανὴ πέφυκε κατακλινέντι τὴν κεφαλὴν παγκάλως ἔχειν. ὥστε ἄριστά σοι ἐξενάγηται, ὦ φίλε Φαῖδρε.

ΦΑΙ. Σὺ δέ γε, ὦ θαυμάσιε, ἀτοπώτατός τις φαίνῃ. ἀτεχνῶς γάρ, ὃ λέγεις, ξεναγουμένῳ τινὶ καὶ οὐκ ἐπιχωρίῳ d ἔοικας· οὕτως ἐκ τοῦ ἄστεος οὔτ' εἰς τὴν ὑπερορίαν ἀποδημεῖς, οὔτ' ἔξω τείχους ἔμοιγε δοκεῖς τὸ παράπαν ἐξιέναι.

ΣΩ. Συγγίγνωσκέ μοι, ὦ ἄριστε. φιλομαθὴς γάρ εἰμι· τὰ μὲν οὖν χωρία καὶ τὰ δένδρα οὐδέν μ' ἐθέλει διδάσκειν, οἱ δ' ἐν τῷ ἄστει ἄνθρωποι. σὺ μέντοι δοκεῖς μοι τῆς ἐμῆς ἐξόδου τὸ φάρμακον ηὑρηκέναι. ὥσπερ γὰρ οἱ τὰ πεινῶντα θρέμματα θαλλὸν ἢ τινα καρπὸν προσείοντες ἄγουσιν, σὺ ἐμοὶ λόγους οὕτω προτείνων ἐν βιβλίοις τήν τε e Ἀττικὴν φαίνῃ περιάξειν ἅπασαν καὶ ὅποι ἂν ἄλλοσε βούλῃ. νῦν δ' οὖν ἐν τῷ παρόντι δεῦρ' ἀφικόμενος ἐγὼ μέν μοι δοκῶ κατακείσεσθαι, σὺ δ' ἐν ὁποίῳ σχήματι οἴει ῥᾷστα ἀναγνώσεσθαι, τοῦθ' ἑλόμενος ἀναγίγνωσκε.

ΦΑΙ. Ἄκουε δή.

Περὶ μὲν τῶν ἐμῶν πραγμάτων ἐπίστασαι, καὶ ὡς νομίζω συμφέρειν ἡμῖν γενομένων τούτων ἀκήκοας· ἀξιῶ δὲ μὴ διὰ

b 7. ὥστε γε B T W: ὥς γε Aristaenetus vulg. c 2. ἡδύ T W: ἥδη B | ὑπηχεῖ τῷ T W: ὑπηχεῖτο B c 4. προσάντει T W: προσαντε B c 6. σὺ W: οὐ B T d 5. σὺ recc.: οὐ B οὔ T | δοκεῖς T: δοκεῖ B d 6. ἐμῆς T W: om. B d 7. προσείοντες t recc.: προσιόντες B T W e 2. δ' οὖν T: οὖν B e 3. κατακείσεσθαι T: κατακεισθαι (sic) B e 7. γενομένων τούτων B: τούτων γενομένων T

fumatissimo. E poi sotto il platano scorre una fonte graziosissima, con acqua molto fresca, come si può sentire col piede. Dalle immagini e dalle statue, sembra un luogo sacro ad alcune Ninfe e ad Acheloo. E se vuoi altro ancora, senti come c
è gradevole e dolce il venticello del luogo. Un mormorio estivo risponde al coro delle cicale. Ma la cosa più piacevole di tutte è quest'erba che, disposta in dolce declivio, sembra cresciuta per uno che vi si distenda sopra, in modo da appoggiare perfettamente la testa. Dunque, hai fatto da guida a un forestiero in modo eccellente, caro Fedro.

FEDRO Tu, mirabile Socrate, mi sembri un uomo davvero stranissimo. Assomigli proprio, come dici, a un forestiero condotto da una guida, e non a uno del luogo. Mi sembra d
che tu non esca affatto dalla città, per recarti oltre i confini, e neppure per andare fuori le mura.

SOCRATE Perdonami, carissimo! Sono uno che ama imparare; e la campagna e gli alberi non vogliono insegnarmi nulla; gli uomini della città, invece, sì. Ma tu sembri aver trovato la medicina per farmi uscire. Come fanno, infatti, quelli che si tirano dietro gli animali affamati, agitando davanti a loro un ramoscello verde o un frutto, tu, tendendomi davanti discorsi scritti nei libri, mi sembra proprio che mi porterai in giro per tutta l'Attica e da qualsiasi parte vorrai. Ma ora che siamo e
giunti qui, intendo sdraiarmi; e tu vedi quale sia la posizione che ritieni più comoda per poter leggere; sceglila e poi leggi.

FEDRO Allora ascolta.

«Dello stato delle cose che mi riguardano tu sei a conoscenza; e come io ritenga di giovamento, per noi, che queste cose abbiano luogo, lo hai udito. Ma non ritengo giusto che

b 7-8. cfr. 237 a 7 sgg.; 259 b 5 sgg.; 263 d 6 e 6-234 c 5. testo inserito da Hude nell'edizione delle opere di Lisia (Oxford 1912), e in passato giudicato autentico; in realtà non è un testo originale di Lisia, ma una invenzione poetica di Platone in stile lisiano

231 a τοῦτο ἀτυχῆσαι ὧν δέομαι, ὅτι οὐκ ἐραστὴς ὢν σου τυγχάνω. ὡς ἐκείνοις μὲν τότε μεταμέλει ὧν ἂν εὖ ποιήσωσιν, ἐπειδὰν τῆς ἐπιθυμίας παύσωνται· τοῖς δὲ οὐκ ἔστι χρόνος ἐν ᾧ μεταγνῶναι προσήκει. οὐ γὰρ ὑπ' ἀνάγκης ἀλλ'
5 ἑκόντες, ὡς ἂν ἄριστα περὶ τῶν οἰκείων βουλεύσαιντο, πρὸς τὴν δύναμιν τὴν αὑτῶν εὖ ποιοῦσιν. ἔτι δὲ οἱ μὲν ἐρῶντες σκοποῦσιν ἅ τε κακῶς διέθεντο τῶν αὑτῶν διὰ τὸν ἔρωτα καὶ ἃ πεποιήκασιν εὖ, καὶ ὃν εἶχον πόνον προστιθέντες
b ἡγοῦνται πάλαι τὴν ἀξίαν ἀποδεδωκέναι χάριν τοῖς ἐρωμένοις· τοῖς δὲ μὴ ἐρῶσιν οὔτε τὴν τῶν οἰκείων ἀμέλειαν διὰ τοῦτο ἔστιν προφασίζεσθαι, οὔτε τοὺς παρεληλυθότας πόνους ὑπολογίζεσθαι, οὔτε τὰς πρὸς τοὺς προσήκοντας
5 διαφορὰς αἰτιάσασθαι· ὥστε περιῃρημένων τοσούτων κακῶν οὐδὲν ὑπολείπεται ἀλλ' ἢ ποιεῖν προθύμως ὅτι ἂν αὐτοῖς οἴωνται πράξαντες χαριεῖσθαι. ἔτι δὲ εἰ διὰ τοῦτο ἄξιον
c τοὺς ἐρῶντας περὶ πολλοῦ ποιεῖσθαι, ὅτι τούτους μάλιστά φασιν φιλεῖν ὧν ἂν ἐρῶσιν, καὶ ἕτοιμοί εἰσι καὶ ἐκ τῶν λόγων καὶ ἐκ τῶν ἔργων τοῖς ἄλλοις ἀπεχθανόμενοι τοῖς ἐρωμένοις χαρίζεσθαι, ῥᾴδιον γνῶναι, εἰ ἀληθῆ λέγουσιν, ὅτι ὅσων ἂν
5 ὕστερον ἐρασθῶσιν, ἐκείνους αὐτῶν περὶ πλείονος ποιήσονται, καὶ δῆλον ὅτι, ἐὰν ἐκείνοις δοκῇ, καὶ τούτους κακῶς ποιήσουσιν. καίτοι πῶς εἰκός ἐστι τοιοῦτον πρᾶγμα προέσθαι
d τοιαύτην ἔχοντι συμφοράν, ἣν οὐδ' ἂν ἐπιχειρήσειεν οὐδεὶς ἔμπειρος ὢν ἀποτρέπειν; καὶ γὰρ αὐτοὶ ὁμολογοῦσι νοσεῖν

231 a 2. μεταμέλει ὧν T: μεταμελειῶν B b 5. αἰτιάσασθαι] αἰτιᾶσθαι Cobet c 1. τοὺς T: τοῦ pr. B c 2. ἕτοιμοί εἰσι καὶ T W et in marg. b: om. B c 4. ὅτι ὅσων T W: ὁπόσον B οἵ γ' ὅσων Hermann c 5. ποιήσονται B: ποιήσωνται T

io non possa ottenere le cose che ti chiedo, perché non sono 231 a
un tuo innamorato.

Gli innamorati provano dispiacere dei benefici che hanno fatto, non appena si siano liberati della loro passione; per i non innamorati invece non verrà mai un tempo in cui debbano cambiare parere. Costoro, infatti, non per necessità, ma spontaneamente, e in modo da provvedere alle proprie cose nella maniera migliore possibile, fanno benefici secondo la loro capacità.

Inoltre, coloro che sono innamorati prendono in considerazione, a un tempo, quelle delle loro faccende che a causa dell'amore sono andate male e i benefici che hanno concesso, e, aggiungendo a queste cose anche l'affanno che ne hanno avuto, si convincono di aver resa già in passato de- b
gna ricompensa agli amati. Invece, quelli che non sono innamorati non possono addurre come scusa di non essersi presi cura delle proprie faccende a causa dell'amore, né mettere in conto gli affanni passati, né mettere a carico dell'amato le discordie sorte con i propri familiari. Sicché, tolti via tutti questi mali, non resta a loro nient'altro se non fare con premura quello che ritengono che, una volta fatto, sarà gradito a loro.

Ancora, se vale la pena tenere gli innamorati in gran pre- c
gio, perché dicono di essere amici in sommo grado di coloro di cui sono innamorati, e di essere pronti, in parole e in opere, a fare ciò che piace agli amici, anche nel caso che dovessero diventare odiosi agli altri; ebbene, se dicono il vero, è facile comprendere che, di quelli dei quali si innamoreranno in seguito, avranno considerazione maggiore che non dei primi, e, se così piacerà a essi, ai primi potranno fare perfino del male.

E di quale convenienza è mai il concedere una cosa di questo genere a chi ha una disgrazia come questa, che nes- d
suno, per quanto esperto, potrebbe tentare di allontanare?

μᾶλλον ἢ σωφρονεῖν, καὶ εἰδέναι ὅτι κακῶς φρονοῦσιν, ἀλλ' οὐ δύνασθαι αὐτῶν κρατεῖν· ὥστε πῶς ἂν εὖ φρονήσαντες
5 ταῦτα καλῶς ἔχειν ἡγήσαιντο περὶ ὧν οὕτω διακείμενοι βουλεύονται; καὶ μὲν δὴ εἰ μὲν ἐκ τῶν ἐρώντων τὸν βέλτιστον αἱροῖο, ἐξ ὀλίγων ἄν σοι ἡ ἔκλεξις εἴη· εἰ δ' ἐκ τῶν ἄλλων τὸν σαυτῷ ἐπιτηδειότατον, ἐκ πολλῶν· ὥστε πολὺ
e πλείων ἐλπὶς ἐν τοῖς πολλοῖς ὄντα τυχεῖν τὸν ἄξιον τῆς σῆς φιλίας.

Εἰ τοίνυν τὸν νόμον τὸν καθεστηκότα δέδοικας, μὴ πυθομένων τῶν ἀνθρώπων ὄνειδός σοι γένηται, εἰκός ἐστι
232 a τοὺς μὲν ἐρῶντας, οὕτως ἂν οἰομένους καὶ ὑπὸ τῶν ἄλλων ζηλοῦσθαι ὥσπερ αὐτοὺς ὑφ' αὑτῶν, ἐπαρθῆναι τῷ λέγειν καὶ φιλοτιμουμένους ἐπιδείκνυσθαι πρὸς ἅπαντας ὅτι οὐκ ἄλλως αὐτοῖς πεπόνηται· τοὺς δὲ μὴ ἐρῶντας, κρείττους
5 αὑτῶν ὄντας, τὸ βέλτιστον ἀντὶ τῆς δόξης τῆς παρὰ τῶν ἀνθρώπων αἱρεῖσθαι. ἔτι δὲ τοὺς μὲν ἐρῶντας πολλοὺς ἀνάγκη πυθέσθαι καὶ ἰδεῖν ἀκολουθοῦντας τοῖς ἐρωμένοις καὶ ἔργον τοῦτο ποιουμένους, ὥστε ὅταν ὀφθῶσι διαλεγό-
b μενοι ἀλλήλοις, τότε αὐτοὺς οἴονται ἢ γεγενημένης ἢ μελλούσης ἔσεσθαι τῆς ἐπιθυμίας συνεῖναι· τοὺς δὲ μὴ ἐρῶντας οὐδ' αἰτιᾶσθαι διὰ τὴν συνουσίαν ἐπιχειροῦσιν, εἰδότες ὅτι ἀναγκαῖόν ἐστιν ἢ διὰ φιλίαν τῳ διαλέγεσθαι ἢ δι' ἄλλην
5 τινὰ ἡδονήν. καὶ μὲν δὴ εἴ σοι δέος παρέστηκεν ἡγουμένῳ χαλεπὸν εἶναι φιλίαν συμμένειν, καὶ ἄλλῳ μὲν τρόπῳ δια-

d 5. οὕτω rec. b: οὗτοι B T d 6. βουλεύονται Stephanus: βούλονται B T W βεβούλευνται Heindorf d 7. αἱροῖο T: αἱροῖτο B
232 a 2. τῷ λέγειν B T: τῳ λέγειν t τὸ λέγειν D τῷ ἔχειν Badham alii alia a 3-4. οὐκ ἄλλως T W: οὐ καλῶς B a 5. ἀντὶ T: ἂν B b 4. τῳ b t: τῷ B T

E infatti, gli innamorati stessi ammettono di essere malati più che in senno, e di sapere di essere fuori senno, ma di non essere capaci di dominarsi. Di conseguenza, dopo che fossero tornati in senno, come potrebbero giudicare buone le cose che hanno deciso quando si trovavano in quelle condizioni?

E ancora, se tu dovessi scegliere il migliore fra coloro che sono innamorati, avresti la possibilità di scegliere fra pochi; se, invece, volessi scegliere fra coloro che non sono innamorati quello che è più adatto a te, avresti la possibilità di scegliere fra molti. Così, scegliendo fra molti, ci sarebbe una e
speranza molto maggiore di trovare chi sia meritevole della tua amicizia.

Se, poi, tu temi la regola stabilita che, venendone la gente a conoscenza, tu ne riceva riprovazione, è verisimile che gli innamorati, i quali credono di essere invidiati anche da- 232 a
gli altri così come si invidiano fra loro stessi, si inorgogliscano col parlare della cosa, e che si vantino con il far vedere a tutti che non hanno fatto fatica inutilmente. Invece, quelli che non sono innamorati, dal momento che hanno perfetto dominio di sé medesimi, scelgono ciò che è meglio, più che la notorietà presso gli uomini.

Ancora, è inevitabile che molti vengano a conoscenza di coloro che sono innamorati e che li vedano mentre accompagnano i loro amati e mentre si danno da fare per questi. Di conseguenza, quando li vedono conversare fra loro, pensano che stiano insieme o perché hanno già soddisfatto il lo- b
ro desiderio o perché si accingono a soddisfarlo. Invece, non si cerca affatto di accusare quelli che non sono innamorati, per il fatto che stanno insieme, perché si sa che è necessario parlare con qualcuno, o per amicizia, o per qualche altro piacere.

E se poi ti prende timore al pensiero che sia difficile che un'amicizia perduri, e che, se nasce discordia per altro mo-

φορᾶς γενομένης κοινὴν ‹ἂν› ἀμφοτέροις καταστῆναι τὴν
c συμφοράν, προεμένου δέ σου ἃ περὶ πλείστου ποιῇ μεγάλην
ἄν σοι βλάβην ἂν γενέσθαι, εἰκότως ἂν τοὺς ἐρῶντας μᾶλ-
λον ἂν φοβοῖο· πολλὰ γὰρ αὐτούς ἐστι τὰ λυποῦντα, καὶ
πάντ' ἐπὶ τῇ αὐτῶν βλάβῃ νομίζουσι γίγνεσθαι. διόπερ
5 καὶ τὰς πρὸς τοὺς ἄλλους τῶν ἐρωμένων συνουσίας ἀποτρέ-
πουσιν, φοβούμενοι τοὺς μὲν οὐσίαν κεκτημένους μὴ χρή-
μασιν αὐτοὺς ὑπερβάλωνται, τοὺς δὲ πεπαιδευμένους μὴ
συνέσει κρείττους γένωνται· τῶν δὲ ἄλλο τι κεκτημένων
d ἀγαθὸν τὴν δύναμιν ἑκάστου φυλάττονται. πείσαντες μὲν
οὖν ἀπεχθέσθαι σε τούτοις εἰς ἐρημίαν φίλων καθιστᾶσιν,
ἐὰν δὲ τὸ σεαυτοῦ σκοπῶν ἄμεινον ἐκείνων φρονῇς, ἥξεις
αὐτοῖς εἰς διαφοράν· ὅσοι δὲ μὴ ἐρῶντες ἔτυχον, ἀλλὰ δι'
5 ἀρετὴν ἔπραξαν ὧν ἐδέοντο, οὐκ ἂν τοῖς συνοῦσι φθονοῖεν,
ἀλλὰ τοὺς μὴ ἐθέλοντας μισοῖεν, ἡγούμενοι ὑπ' ἐκείνων μὲν
ὑπερορᾶσθαι, ὑπὸ τῶν συνόντων δὲ ὠφελεῖσθαι, ὥστε πολὺ
e πλείων ἐλπὶς φιλίαν αὐτοῖς ἐκ τοῦ πράγματος ἢ ἔχθραν
γενέσθαι.

Καὶ μὲν δὴ τῶν μὲν ἐρώντων πολλοὶ πρότερον τοῦ σώ-
ματος ἐπεθύμησαν ἢ τὸν τρόπον ἔγνωσαν καὶ τῶν ἄλλων
5 οἰκείων ἔμπειροι ἐγένοντο, ὥστε ἄδηλον αὐτοῖς εἰ ἔτι τότε
βουλήσονται φίλοι εἶναι, ἐπειδὰν τῆς ἐπιθυμίας παύσωνται·
233 a τοῖς δὲ μὴ ἐρῶσιν, οἳ καὶ πρότερον ἀλλήλοις φίλοι ὄντες
ταῦτα ἔπραξαν, οὐκ ἐξ ὧν ἂν εὖ πάθωσι ταῦτα εἰκὸς ἐλάττω
τὴν φιλίαν αὐτοῖς ποιῆσαι, ἀλλὰ ταῦτα μνημεῖα καταλει-
φθῆναι τῶν μελλόντων ἔσεσθαι. καὶ μὲν δὴ βελτίονί σοι

b 7. ἂν add. Hirschig c 2. ἄν σοι B T: δή σοι Schanz | ἂν γενέσθαι B: γενέσθαι T | εἰκότως ἂν B T: εἰκότως δὴ Schanz c 2-3. μᾶλλον ἂν B: μᾶλλον T c 5. τὰς B T W: τῆς corr. Ven. 184 | τῶν ἐρωμένων] τὸν ἐρώμενον Heindorf d 2. ἀπεχθέσθαι... τούτοις] ἀπέχθεσθαι... τούτοις B T W ἀπέχεσθαι... τούτοις vulg. ἀπέχεσθαι... τούτων al. Stallbaum d 6. ὑπ'] σ' ὑπ' Schanz auctore Heindorf e 2. γενέσθαι T: γενήσεσθαι B e 5. αὐτοῖς εἰ ἔτι B: εἰ ἔτι αὐτοῖς T εἰ ἔτι Hermann | τότε T: om. B
233 a 3. μνημεῖα] σημεῖα ci. Heindorf

tivo, ne consegua sfortuna per tutti e due, e temi che avresti grave danno gettando via le cose che hai più care; ebbene, c
allora, a maggior ragione, dovresti aver paura di quelli che sono innamorati! Sono molte, infatti, le cose che li affliggono e ritengono che tutte le cose avvengano a loro danno. Perciò distolgono gli amati dalla compagnia di altri, nel timore che coloro che posseggono ricchezze li superino in denari e che quelli che hanno una formazione culturale li superino in intelligenza. E, in generale, si mettono in posizione di difesa nei confronti del potere di coloro che pos- d
seggono qualche altro bene. E, dopo averti persuaso a venire in lite con questi, ti riducono in solitudine, senza amici. E se tu, badando al tuo interesse, la pensi meglio di loro, verrai in discordia con loro. Invece, quelli che si trovano nella condizione di non essere innamorati, ma hanno ottenuto per abilità ciò di cui avevano bisogno, non sarebbero gelosi di quelli che stanno in tua compagnia, ma, anzi, odierebbero quelli che non volessero stare insieme a te, nella convinzione che da questi tu sei disprezzato, mentre da quelli che stanno in tua compagnia ricevi vantaggi. Perciò c'è molta più speranza che, da questo, fra loro nasca amicizia, invece e
che inimicizia.

E, per giunta, molti di coloro che sono innamorati hanno avuto desiderio del corpo prima di aver conosciuto l'indole e di aver avuto esperienza delle altre caratteristiche fisiche proprie dell'amato. Di conseguenza, resta per loro incerto se vorranno continuare a rimanere amici, una volta che si siano liberati dal desiderio. Invece, per coloro che non sono 233 a
innamorati e che erano amici fra loro anche prima di fare questo, non è verisimile che, dopo aver ricevuto soddisfazione in queste cose, la loro amicizia risulti diminuita; queste cose resteranno, piuttosto, precisi ricordi per ciò che accadrà in futuro.

προσήκει γενέσθαι ἐμοὶ πειθομένῳ ἢ ἐραστῇ. ἐκεῖνοι μὲν γὰρ καὶ παρὰ τὸ βέλτιστον τά τε λεγόμενα καὶ τὰ πραττόμενα ἐπαινοῦσιν, τὰ μὲν δεδιότες μὴ ἀπέχθωνται, τὰ δὲ καὶ αὐτοὶ χεῖρον διὰ τὴν ἐπιθυμίαν γιγνώσκοντες. τοιαῦτα γὰρ ὁ ἔρως ἐπιδείκνυται· δυστυχοῦντας μέν, ἃ μὴ λύπην τοῖς ἄλλοις παρέχει, ἀνιαρὰ ποιεῖ νομίζειν· εὐτυχοῦντας δὲ καὶ τὰ μὴ ἡδονῆς ἄξια παρ' ἐκείνων ἐπαίνου ἀναγκάζει τυγχάνειν· ὥστε πολὺ μᾶλλον ἐλεεῖν τοῖς ἐρωμένοις ἢ ζηλοῦν αὐτοὺς προσήκει. ἐὰν δέ μοι πείθῃ, πρῶτον μὲν οὐ τὴν παροῦσαν ἡδονὴν θεραπεύων συνέσομαί σοι, ἀλλὰ καὶ τὴν μέλλουσαν ὠφελίαν ἔσεσθαι, οὐχ ὑπ' ἔρωτος ἡττώμενος ἀλλ' ἐμαυτοῦ κρατῶν, οὐδὲ διὰ σμικρὰ ἰσχυρὰν ἔχθραν ἀναιρούμενος ἀλλὰ διὰ μεγάλα βραδέως ὀλίγην ὀργὴν ποιούμενος, τῶν μὲν ἀκουσίων συγγνώμην ἔχων, τὰ δὲ ἑκούσια πειρώμενος ἀποτρέπειν· ταῦτα γάρ ἐστι φιλίας πολὺν χρόνον ἐσομένης τεκμήρια. εἰ δ' ἄρα σοι τοῦτο παρέστηκεν, ὡς οὐχ οἷόν τε ἰσχυρὰν φιλίαν γενέσθαι ἐὰν μή τις ἐρῶν τυγχάνῃ, ἐνθυμεῖσθαι χρὴ ὅτι οὔτ' ἂν τοὺς ὑείς περὶ πολλοῦ ἐποιούμεθα οὔτ' ἂν τοὺς πατέρας καὶ τὰς μητέρας, οὔτ' ἂν πιστοὺς φίλους ἐκεκτήμεθα, οἳ οὐκ ἐξ ἐπιθυμίας τοιαύτης γεγόνασιν ἀλλ' ἐξ ἑτέρων ἐπιτηδευμάτων.

Ἔτι δὲ εἰ χρὴ τοῖς δεομένοις μάλιστα χαρίζεσθαι, προσήκει καὶ τοῖς ἄλλοις μὴ τοὺς βελτίστους ἀλλὰ τοὺς ἀπορωτάτους εὖ ποιεῖν· μεγίστων γὰρ ἀπαλλαγέντες κακῶν πλείστην χάριν αὐτοῖς εἴσονται. καὶ μὲν δὴ καὶ ἐν ταῖς ἰδίαις δαπάναις οὐ τοὺς φίλους ἄξιον παρακαλεῖν, ἀλλὰ τοὺς προσαιτοῦντας καὶ τοὺς δεομένους πλησμονῆς· ἐκεῖνοι

b 5. τοῖς ἐρωμένοις B T Stobaeus: τοὺς ἐρωμένους vulg. b 6. αὐτοὺς B Stobaeus: αὐτοῖς T | δέ μοι B T: δ' ἐμοὶ Ven. 184 d 6. καὶ τοῖς ἄλλοις B T: καὶ τῶν ἄλλων Aldina κἀν τοῖς ἄλλοις Badham e 2. προσαιτοῦντας B T: προσαιροῦντας G

Inoltre, ti sarà possibile diventare migliore, se ti lascerai convincere da me, invece che da un innamorato. Gli innamorati elogiano, anche al di là del conveniente, le cose che dici e che fai, sia perché temono di diventare odiosi, sia perché danno cattivi giudizi a causa della loro passione. Que- b
sti, infatti, sono gli effetti che l'amore produce: per coloro che non hanno fortuna, l'amore fa apparire insopportabili quelle cose che per gli altri non comportano afflizione; spinge, invece, coloro che hanno fortuna a tessere elogi anche di quelle cose che non sono degne di compiacimento.

Perciò, per chi è amato conviene avere compassione molto più che ammirazione.

Invece, se tu dai ascolto a me, prima di tutto, starò insieme a te prendendomi cura non solo del piacere del momento, ma anche del vantaggio che ne verrà in seguito, e non c
vinto dall'amore, ma padrone di me stesso, né suscitando per piccole cose una forte inimicizia, ma irritandomi poco e non repentinamente per cose gravi, avendo tolleranza per le mancanze involontarie e cercando di allontanare quelle volontarie. Sono questi i segni di una amicizia che potrà durare per molto tempo.

Se invece hai in mente che non possa nascere una forte amicizia, se uno non sia innamorato, allora dovresti anche d
pensare che noi non potremmo tenere in gran conto né i figli, né i padri, né le madri, e neppure avere amici fidati. Infatti, tali vincoli sono sorti non da una passione di questo tipo, ma da ben altri rapporti.

Inoltre, se si devono concedere i propri favori soprattutto a coloro che ne hanno bisogno, allora conviene anche nelle altre cose concedere benefici non ai migliori, ma ai più bisognosi. Liberati da mali molto gravi, costoro avranno la più grande riconoscenza. Così, ad esempio, si dovrebbero invitare alle feste in casa non gli amici, ma coloro che ci pre- e
gano con insistenza e che hanno bisogno di venire sfamati:

γὰρ καὶ ἀγαπήσουσιν καὶ ἀκολουθήσουσιν καὶ ἐπὶ τὰς θύρας
ἥξουσι καὶ μάλιστα ἡσθήσονται καὶ οὐκ ἐλαχίστην χάριν
εἴσονται καὶ πολλὰ ἀγαθὰ αὐτοῖς εὔξονται. ἀλλ' ἴσως
προσήκει οὐ τοῖς σφόδρα δεομένοις χαρίζεσθαι, ἀλλὰ τοῖς
μάλιστα ἀποδοῦναι χάριν δυναμένοις· οὐδὲ τοῖς προσαιτοῦσι
234 a μόνον, ἀλλὰ τοῖς τοῦ πράγματος ἀξίοις· οὐδὲ ὅσοι τῆς σῆς
ὥρας ἀπολαύσονται, ἀλλ' οἵτινες πρεσβυτέρῳ γενομένῳ τῶν
σφετέρων ἀγαθῶν μεταδώσουσιν· οὐδὲ οἳ διαπραξάμενοι
πρὸς τοὺς ἄλλους φιλοτιμήσονται, ἀλλ' οἵτινες αἰσχυνό-
μενοι πρὸς ἅπαντας σιωπήσονται· οὐδὲ τοῖς ὀλίγον χρόνον
σπουδάζουσιν, ἀλλὰ τοῖς ὁμοίως διὰ παντὸς τοῦ βίου φίλοις
ἐσομένοις· οὐδὲ οἵτινες παυόμενοι τῆς ἐπιθυμίας ἔχθρας
πρόφασιν ζητήσουσιν, ἀλλ' οἳ παυσαμένου τῆς ὥρας τότε
b τὴν αὑτῶν ἀρετὴν ἐπιδείξονται. σὺ οὖν τῶν τε εἰρημένων
μέμνησο καὶ ἐκεῖνο ἐνθυμοῦ, ὅτι τοὺς μὲν ἐρῶντας οἱ φίλοι
νουθετοῦσιν ὡς ὄντος κακοῦ τοῦ ἐπιτηδεύματος, τοῖς δὲ μὴ
ἐρῶσιν οὐδεὶς πώποτε τῶν οἰκείων ἐμέμψατο ὡς διὰ τοῦτο
κακῶς βουλευομένοις περὶ ἑαυτῶν.

Ἴσως ἂν οὖν ἔροιό με εἰ ἅπασίν σοι παραινῶ τοῖς μὴ
ἐρῶσι χαρίζεσθαι. ἐγὼ μὲν οἶμαι οὐδ' ἂν τὸν ἐρῶντα
πρὸς ἅπαντάς σε κελεύειν τοὺς ἐρῶντας ταύτην ἔχειν τὴν
c διάνοιαν. οὔτε γὰρ τῷ λαμβάνοντι χάριτος ἴσης ἄξιον,
οὔτε σοὶ βουλομένῳ τοὺς ἄλλους λανθάνειν ὁμοίως δυνατόν·
δεῖ δὲ βλάβην μὲν ἀπ' αὐτοῦ μηδεμίαν, ὠφελίαν δὲ ἀμφοῖν

e 7. προσαιτοῦσι Ast: προσερῶσι B ἐρῶσι T W
234 a 2. γενομένῳ T: γενόμενοι B a 6. σπουδάζουσιν] σπουδάσουσιν ci. Stephanus (*colent* Ficinus) a 8. παυσαμένου G. Hermann: παυσάμενοι B T παυομένης Laur. 2643 παυσαμένοις Winckelmann alii alia b 6. ἂν οὖν T: μὲν οὖν B b 7. μὲν T: δὲ B c 1. τῷ T: τῷ λόγῳ B W | ἴσης T: οισης (sic) B οἴσεις W c 3. δεῖ T: αἰεὶ B | ἀπ' B: ἐπ' T

costoro ci ameranno, ci seguiranno e staranno alle porte, proveranno grande gioia, saranno non poco riconoscenti e augureranno molti beni.

Ma, certamente, conviene concedere i favori non già a coloro che ne hanno molto bisogno, bensì a coloro che sono maggiormente in grado di ricambiare favori: non solo a coloro che chiedono, ma a coloro che sono degni della cosa; 234 a
non a coloro che coglieranno il fiore della tua giovinezza, ma a coloro che ti faranno parte dei loro beni quando sarai vecchio; non a coloro che, ottenuti i risultati, se ne vanteranno con gli altri, ma a coloro che per pudore manterranno il silenzio con tutti; non a coloro che si prenderanno cura di te per poco tempo, ma a coloro che ti saranno ugualmente amici per tutta la vita; non a coloro che, una volta che hanno placato il loro desiderio, cercheranno pretesti di discordia, ma a coloro che, quando il fiore della tua giovinezza sarà appassito, proprio allora ti daranno prova della loro virtù. b

Ricordati, dunque, delle cose che ho detto e rifletti che gli amici muovono rimproveri a quelli che sono innamorati, convinti che questo modo di comportarsi sia cattivo; invece, a quelli che non sono innamorati, nessuno dei familiari ha mai mosso il rimprovero di aver mal provveduto, per questo motivo, alle proprie cose.

Forse ora tu mi domanderai se io ti esorti a concedere i tuoi favori a tutti coloro che non sono innamorati. Ma io penso che nemmeno chi è innamorato ti esorterebbe ad avere questo pensiero nei confronti di tutti quelli che sono innamorati di te. Infatti, né, in generale, chi riceve i tuoi fa- c
vori riterrà la cosa degna di uguale gratitudine, né, anche se lo volessi, ti sarebbe possibile tenere nascosta in uguale maniera la cosa agli altri. E, invece, bisogna che da questo non provenga alcun danno, ma un vantaggio per tutti e due.

γίγνεσθαι. ἐγὼ μὲν οὖν ἱκανά μοι νομίζω τὰ εἰρημένα·
c εἰ δ' ἔτι ‹τι› σὺ ποθεῖς, ἡγούμενος παραλελεῖφθαι, ἐρώτα.

ΦΑΙ. Τί σοι φαίνεται, ὦ Σώκρατες, ὁ λόγος; οὐχ ὑπερφυῶς τά τε ἄλλα καὶ τοῖς ὀνόμασιν εἰρῆσθαι;

d ΣΩ. Δαιμονίως μὲν οὖν, ὦ ἑταῖρε, ὥστε με ἐκπλαγῆναι. καὶ τοῦτο ἐγὼ ἔπαθον διὰ σέ, ὦ Φαῖδρε, πρὸς σὲ ἀποβλέπων, ὅτι ἐμοὶ ἐδόκεις γάνυσθαι ὑπὸ τοῦ λόγου μεταξὺ ἀναγιγνώσκων· ἡγούμενος γὰρ σὲ μᾶλλον ἢ ἐμὲ ἐπαΐειν
c περὶ τῶν τοιούτων σοὶ εἰπόμην, καὶ ἑπόμενος συνεβάκχευσα μετὰ σοῦ τῆς θείας κεφαλῆς.

ΦΑΙ. Εἶεν· οὕτω δὴ δοκεῖ παίζειν;

ΣΩ. Δοκῶ γάρ σοι παίζειν καὶ οὐχὶ ἐσπουδακέναι;

e ΦΑΙ. Μηδαμῶς, ὦ Σώκρατες, ἀλλ' ὡς ἀληθῶς εἰπὲ πρὸς Διὸς φιλίου, οἴει ἄν τινα ἔχειν εἰπεῖν ἄλλον τῶν Ἑλλήνων ἕτερα τούτων μείζω καὶ πλείω περὶ τοῦ αὐτοῦ πράγματος;

c ΣΩ. Τί δέ; καὶ ταύτῃ δεῖ ὑπ' ἐμοῦ τε καὶ σοῦ τὸν λόγον ἐπαινεθῆναι, ὡς τὰ δέοντα εἰρηκότος τοῦ ποιητοῦ, ἀλλ' οὐκ ἐκείνῃ μόνον, ὅτι σαφῆ καὶ στρογγύλα, καὶ ἀκριβῶς ἕκαστα τῶν ὀνομάτων ἀποτετόρνευται; εἰ γὰρ δεῖ, συγχωρητέον χάριν σήν, ἐπεὶ ἐμέ γε ἔλαθεν ὑπὸ τῆς ἐμῆς
235 a οὐδενίας· τῷ γὰρ ῥητορικῷ αὐτοῦ μόνῳ τὸν νοῦν προσεῖχον, τοῦτο δὲ οὐδ' ‹ἂν› αὐτὸν ᾠμην Λυσίαν οἴεσθαι ἱκανὸν εἶναι. καὶ οὖν μοι ἔδοξεν, ὦ Φαῖδρε, εἰ μή τι σὺ ἄλλο λέγεις, δὶς καὶ τρὶς τὰ αὐτὰ εἰρηκέναι, ὡς οὐ πάνυ εὐπορῶν

c 5. δ' ἔτι τι Heindorf: δέ τι B T | σὺ ποθεῖς Ven. 189: σὺ ὑποθεις T σὺ ὑποθῇς B | ἐρώτα T: ἔρωτα B d 3. ἐδόκεις T: δοκεῖς B d 7. δὴ δοκεῖ T W: δὴ B δεῖ Schanz e 3. τούτων μείζω B: μείζω τούτων T e 7-8. καὶ ἀκριβῶς fort. non legerunt Plutarchus Hermias e 8. ἀποτετόρνευται B: ἀποτετόρνωται T
235 a 1. μόνῳ B T: μόνον W a 2. ἂν ante αὐτὸν addidi: ante ᾠμην add. Thompson post οἴεσθαι add. Ast a 3. καὶ οὖν Hermann: καὶ δὴ οὖν Stephanus δικαιοῦν B δίκαιον οὖν T W a 4. λέγεις T: λέγῃς B

Mi pare che ormai le cose che ho detto siano sufficienti. Ma se tu desideri sapere ancora qualche cosa, ritenendo che io l'abbia tralasciata, interroga.»

FEDRO Come ti pare, Socrate, il discorso? Non è stato composto in modo davvero meraviglioso, specialmente per i vocaboli?

SOCRATE In modo veramente divino, o amico, al punto che d
ne sono rimasto colpito! E questa impressione l'ho avuta a causa tua, nel guardare te, perché mi parevi esultare durante la lettura. E, dal momento che sono convinto che di queste cose te ne intenda più di me, ti seguivo, e, nel seguirti, partecipavo con te all'entusiasmo bacchico, o testa divina!

FEDRO Via! Ti pare di scherzare proprio così?

SOCRATE E ti pare che io stia scherzando e che non faccia sul serio?

FEDRO Proprio no, Socrate! Ma dimmi seriamente, per Zeus e
custode dell'amicizia: credi che ci sia qualcun altro degli Elleni che sia in grado di dire altre cose, in modo migliore e più ampio sul medesimo argomento?

SOCRATE Ma come? Bisogna che il discorso venga lodato da te e da me anche per questo motivo, ossia perché l'autore ha detto le cose che bisognava dire? E non solo per l'altro motivo, perché ciascuno dei vocaboli è chiaro, forbito e ben tornito? Se bisogna davvero, dovrò ammettere questo per amor tuo, perché a me è sfuggito, a causa della mia nullità. Ho posto attenzione solo alla forma retorica del discorso; 235 a
mentre pensavo che neppure Lisia ritenesse sufficiente l'altro punto. In verità, mi è sembrato, Fedro – a meno che tu non dica cosa diversa –, che egli abbia ripetuto due o tre volte le medesime cose, come se non avesse a sua disposi-

234 d 6. cfr. Omero, *Il.* VIII 281; XVIII 114; XXIII 94

a τοῦ πολλὰ λέγειν περὶ τοῦ αὐτοῦ, ἢ ἴσως οὐδὲν αὐτῷ μέλον
5 τοῦ τοιούτου· καὶ ἐφαίνετο δή μοι νεανιεύεσθαι ἐπιδεικνύμενος ὡς οἷός τε ὢν ταὐτὰ ἑτέρως τε καὶ ἑτέρως λέγων ἀμφοτέρως εἰπεῖν ἄριστα.

b ΦΑΙ. Οὐδὲν λέγεις, ὦ Σώκρατες· αὐτὸ γὰρ τοῦτο καὶ μάλιστα ὁ λόγος ἔχει. τῶν γὰρ ἐνόντων ἀξίως ῥηθῆναι ἐν τῷ πράγματι οὐδὲν παραλέλοιπεν, ὥστε παρὰ τὰ ἐκείνῳ εἰρημένα μηδέν' «ἄν» ποτε δύνασθαι εἰπεῖν ἄλλα πλείω καὶ
5 πλείονος ἄξια.

ΣΩ. Τοῦτο ἐγώ σοι οὐκέτι οἷός τ' ἔσομαι πιθέσθαι· παλαιοὶ γὰρ καὶ σοφοὶ ἄνδρες τε καὶ γυναῖκες περὶ αὐτῶν εἰρηκότες καὶ γεγραφότες ἐξελέγξουσί με, ἐάν σοι χαριζόμενος συγχωρῶ.

c ΦΑΙ. Τίνες οὗτοι; καὶ ποῦ σὺ βελτίω τούτων ἀκήκοας;

ΣΩ. Νῦν μὲν οὕτως οὐκ ἔχω εἰπεῖν· δῆλον δὲ ὅτι τινῶν ἀκήκοα, ἢ που Σαπφοῦς τῆς καλῆς ἢ Ἀνακρέοντος τοῦ σοφοῦ ἢ καὶ συγγραφέων τινῶν. πόθεν δὴ τεκμαιρόμενος
5 λέγω; πλῆρές πως, ὦ δαιμόνιε, τὸ στῆθος ἔχων αἰσθάνομαι παρὰ ταῦτα ἂν ἔχειν εἰπεῖν ἕτερα μὴ χείρω. ὅτι μὲν οὖν παρά γε ἐμαυτοῦ οὐδὲν αὐτῶν ἐννενόηκα, εὖ οἶδα, συνειδὼς ἐμαυτῷ ἀμαθίαν· λείπεται δὴ οἶμαι ἐξ ἀλλοτρίων ποθὲν
d ναμάτων διὰ τῆς ἀκοῆς πεπληρῶσθαί με δίκην ἀγγείου. ὑπὸ δὲ νωθείας αὖ καὶ αὐτὸ τοῦτο ἐπιλέλησμαι, ὅπως τε καὶ ὧντινων ἤκουσα.

ΦΑΙ. Ἀλλ', ὦ γενναιότατε, κάλλιστα εἴρηκας. σὺ γὰρ
5 ἐμοὶ ὧντινων μὲν καὶ ὅπως ἤκουσας μηδ' ἂν κελεύω εἴπῃς,

a 7. ταὐτὰ Heindorf: ταῦτα B T b 2. ἀξίως] ἀξίων Madvig b 4. μηδέν' ἄν Aldina: μηδένα B T (μηδ' ἄν marg. t) b 6. τ' B: γε T | πιθέσθαι B: πείθεσθαι T c 5. πως] περ Aldina

zione molte risorse nel dire molte cose sullo stesso argomento o, forse, come se non avesse nessun interesse per questo argomento. E mi sembrava che si muovesse con giovanile baldanza, mostrando di essere capace di dire le medesime cose ora in una maniera ora in un'altra e di dirle, in un caso e nell'altro, nel modo migliore.

FEDRO Quello che dici non è vero per niente, Socrate. L'es- b
senziale del discorso è soprattutto questo: non ha tralasciato nessuna delle cose che sull'argomento meritavano di essere dette. Perciò, oltre le cose dette da Lisia, nessuno sarebbe mai capace di aggiungerne altre e di maggior valore.

SOCRATE In questo non ti potrò più seguire. Uomini e donne dei tempi antichi, infatti, e sapienti che hanno parlato e scritto su queste medesime cose, mi confuteranno, se, per accontentarti, ti darò ragione su questo punto.

FEDRO Chi sono costoro? E dove mai hai ascoltato cose mi- c
gliori di queste?

SOCRATE Ora, così sull'istante, non sono in grado di dirtelo. Ma è evidente che da qualcuno le ho udite: o da Saffo la bella, o da Anacreonte il sapiente, o anche da qualche scrittore di prosa. E su che cosa mi baso per dire questo? In qualche modo, o uomo divino, sento di avere pieno il petto, e di poter dire, oltre queste, altre cose non peggiori. E so bene, per conto mio, di non aver pensato nessuna di queste cose ben consapevole della mia ignoranza. Resta dunque, io credo, che da altre fonti, mediante l'udito, ne sia stato colmato, al d
modo di un vaso. Ma, per indolenza, mi sono dimenticato anche di questo: in che modo e da chi le ho ascoltate.

FEDRO Ma, o nobilissimo amico, hai detto cose bellissime! Da chi e come le hai ascoltate non me lo devi dire, neanche

235 c 8-d 1. cfr. Democrito, 68 A 126 a Diels-Kranz, fr. riportato da Porfirio, *in Ptol. harm.* 32,10-5; *contra* cfr. Platone, *Symp.* 175 d 3-e 2

τοῦτο δὲ αὐτὸ ὃ λέγεις ποίησον· τῶν ἐν τῷ βιβλίῳ βελτίω τε καὶ μὴ ἐλάττω ἕτερα ὑπέσχησαι εἰπεῖν τούτων ἀπεχόμενος, καί σοι ἐγώ, ὥσπερ οἱ ἐννέα ἄρχοντες, ὑπισχνοῦμαι χρυσῆν εἰκόνα ἰσομέτρητον εἰς Δελφοὺς ἀναθήσειν, οὐ
e μόνον ἐμαυτοῦ ἀλλὰ καὶ σήν.

ΣΩ. Φίλτατος εἶ καὶ ὡς ἀληθῶς χρυσοῦς, ὦ Φαῖδρε, εἴ με οἴει λέγειν ὡς Λυσίας τοῦ παντὸς ἡμάρτηκεν, καὶ οἷόν τε δὴ παρὰ πάντα ταῦτα ἄλλα εἰπεῖν· τοῦτο δὲ οἶμαι οὐδ'
5 ἂν τὸν φαυλότατον παθεῖν συγγραφέα. αὐτίκα περὶ οὗ ὁ λόγος, τίνα οἴει λέγοντα ὡς χρὴ μὴ ἐρῶντι μᾶλλον ἢ ἐρῶντι χαρίζεσθαι, παρέντα τοῦ μὲν τὸ φρόνιμον ἐγκω-
236 a μιάζειν, τοῦ δὲ τὸ ἄφρον ψέγειν, ἀναγκαῖα γοῦν ὄντα, εἶτ' ἄλλ' ἄττα ἔξειν λέγειν; ἀλλ' οἶμαι τὰ μὲν τοιαῦτα ἐατέα καὶ συγγνωστέα λέγοντι· καὶ τῶν μὲν τοιούτων οὐ τὴν εὕρεσιν ἀλλὰ τὴν διάθεσιν ἐπαινετέον, τῶν δὲ μὴ ἀνα-
5 γκαίων τε καὶ χαλεπῶν εὑρεῖν πρὸς τῇ διαθέσει καὶ τὴν εὕρεσιν.

ΦΑΙ. Συγχωρῶ ὃ λέγεις· μετρίως γάρ μοι δοκεῖς εἰρηκέναι. ποιήσω οὖν καὶ ἐγὼ οὕτως· τὸ μὲν τὸν ἐρῶντα
b τοῦ μὴ ἐρῶντος μᾶλλον νοσεῖν δώσω σοι ὑποτίθεσθαι, τῶν δὲ λοιπῶν ἕτερα πλείω καὶ πλείονος ἄξια εἰπὼν τῶνδε [Λυσίου] παρὰ τὸ Κυψελιδῶν ἀνάθημα σφυρήλατος ἐν Ὀλυμπίᾳ στάθητι.

d 7. ἕτερα ὑπέσχησαι scripsi: ἕτερα ὑπόσχες Badham (secl. εἰπεῖν) ἑτέρᾳ ὑποσχέσει B T ἕτερα ἐπιχείρει Schanz alii alia e 4. πάντα ταῦτα B: ταῦτα πάντα T ταῦτα G e 6. τίνα B T: τί vulg.
236 b 2. εἰπὼν τῶνδε T W: εἰπόντος B εἰπὼν τῶν τοῦ fecit t b 3. Λυσίου seclusi b 4. στάθητι B T: ἑστάθη Photius ἑσταθι Cobet

se te lo ordino; devi fare, invece, proprio quello che sostieni. Tu mi hai promesso di dire altre cose migliori e non più brevi di quelle contenute nel libro, tenendoti lontano da queste. E io ti prometto, come i nove arconti, di offrire in voto una statua d'oro di grandezza naturale in Delfi, non solo la mia, ma anche la tua. e

SOCRATE Sei carissimo e veramente d'oro, Fedro, se credi che io affermi che Lisia ha sbagliato in tutto, e che sia possibile dire altre cose oltre queste sue. Ciò, io credo, non capiterebbe neppure a uno scrittore di scarsissimo valore. Tanto per incominciare, per quanto riguarda l'argomento del discorso, chi ritieni che, dicendo che bisogna concedere i favori a quelli che non sono innamorati, se tralascia di lodare l'assennatezza dei primi e di biasimare la dissennatezza 236 a dei secondi – che sono argomenti necessari –, potrà avere ancora qualcos'altro da dire? Ma io ritengo che a chi parla di questo bisogna permettere tali argomenti e perdonarglieli. E di tali argomenti non si deve elogiare l'invenzione, bensì la loro disposizione; invece, degli argomenti che sono non necessari e che sono difficili da trovare, oltre la disposizione si deve elogiare anche l'invenzione.

FEDRO Sono d'accordo su quello che dici: mi sembra che tu abbia parlato nel modo giusto. Perciò, farò anch'io così. Ti concederò di porre alla base, come principio, che chi è in- b namorato è più ammalato di chi non è innamorato; ma per il resto, se dirai altre cose in maggior quantità e di maggior valore rispetto a queste di Lisia, allora ti si dovrà erigere una statua di metallo lavorato in Olimpia, presso il dono votivo dei Cipselidi.

d 8-e 1. cfr. Aristotele, *Athen. Pol.* VII 1; Plutarco, *Sol.* 25
236 b 3-4. cfr. Aristotele, *Pol.* V 2,1313 b 22

ΣΩ. Ἐσπούδακας, ὦ Φαῖδρε, ὅτι σου τῶν παιδικῶν ἐπελαβόμην ἐρεσχηλῶν σε, καὶ οἴει δή με ὡς ἀληθῶς ἐπιχειρήσειν εἰπεῖν παρὰ τὴν ἐκείνου σοφίαν ἕτερόν τι ποικιλώτερον;

ΦΑΙ. Περὶ μὲν τούτου, ὦ φίλε, εἰς τὰς ὁμοίας λαβὰς ἐλήλυθας. ῥητέον μὲν γάρ σοι παντὸς μᾶλλον οὕτως ὅπως οἷός τε εἶ, ἵνα μὴ τὸ τῶν κωμῳδῶν φορτικὸν πρᾶγμα ἀναγκαζώμεθα ποιεῖν ἀνταποδιδόντες ἀλλήλοις [εὐλαβήθητι], καὶ μὴ βούλου με ἀναγκάσαι λέγειν ἐκεῖνο τὸ «εἰ ἐγώ, ὦ Σώκρατες, Σωκράτην ἀγνοῶ, καὶ ἐμαυτοῦ ἐπιλέλησμαι», καὶ ὅτι «ἐπεθύμει μὲν λέγειν, ἐθρύπτετο δέ»· ἀλλὰ διανοήθητι ὅτι ἐντεῦθεν οὐκ ἄπιμεν πρὶν ἂν σὺ εἴπῃς ἃ ἔφησθα ἐν τῷ στήθει ἔχειν. ἐσμὲν δὲ μόνω ἐν ἐρημίᾳ, ἰσχυρότερος δ' ἐγὼ καὶ νεώτερος, ἐκ δὲ ἁπάντων τούτων «σύνες ὅ τοι λέγω», καὶ μηδαμῶς πρὸς βίαν βουληθῇς μᾶλλον ἢ ἑκὼν λέγειν.

ΣΩ. Ἀλλ', ὦ μακάριε Φαῖδρε, γελοῖος ἔσομαι παρ' ἀγαθὸν ποιητὴν ἰδιώτης αὐτοσχεδιάζων περὶ τῶν αὐτῶν.

ΦΑΙ. Οἶσθ' ὡς ἔχει; παῦσαι πρός με καλλωπιζόμενος· σχεδὸν γὰρ ἔχω ὃ εἰπὼν ἀναγκάσω σε λέγειν.

ΣΩ. Μηδαμῶς τοίνυν εἴπῃς.

ΦΑΙ. Οὔκ, ἀλλὰ καὶ δὴ λέγω· ὁ δέ μοι λόγος ὅρκος ἔσται. ὄμνυμι γάρ σοι – τίνα μέντοι, τίνα θεῶν; ἢ βούλει τὴν πλάτανον ταυτηνί; – ἦ μήν, ἐάν μοι μὴ εἴπῃς τὸν λόγον ἐναντίον αὐτῆς ταύτης, μηδέποτέ σοι ἕτερον λόγον μηδένα μηδενὸς μήτε ἐπιδείξειν μήτε ἐξαγγελεῖν.

c 1. ἐλήλυθας T: ἐλήλυθα B c 2. ἵνα B: ἵνα δὲ T c 3. ἀναγκαζώμεθα B: ἀναγκαζόμεθα T | εὐλαβήθητι secl. Cobet c 7. διανοήθητι T: διανοήθητε B c 8. μόνω B W: μόνω μὲν T d 2. ὅ τοι] ὅ σοι hoc loco B T (at cf. Menon. 76 d) | βίαν T: βίας B W e 3. μηδενὸς μήτε T: μηδενός τ' B | ἐξαγγελεῖν G: ἐξαγγέλλειν B T

SOCRATE Hai preso sul serio la faccenda, Fedro, perché io, scherzando con te, ho attaccato il tuo amato. E tu credi proprio per davvero che io intenda cercare di dire, a confronto con la sapienza di Lisia, qualcosa di diverso e di più vario?

FEDRO In questo, mio caro, mi dai la presa a mio turno. Ora devi parlare a tutti i costi, nel modo in cui sei in grado di c
farlo; ma evitiamo di essere costretti a fare quel gioco volgare dei commedianti, recriminandoci l'un l'altro, a vicenda, e non voler costringermi a ripetere quelle tue parole: «O Socrate, se io non conosco Socrate, ho dimenticato anche me stesso», e quelle altre: «Desiderava parlare, ma si schermiva». Ma mettiti bene in mente che noi non ce ne andremo da qui, prima che tu abbia detto quello che hai affermato di avere in petto. Siamo noi due soli, in un luogo isolato, e io sono più forte e più giovane. Da tutto questo, allora, «com- d
prendi ciò che ti dico», e vedi di non parlare per costrizione, ma volontariamente.

SOCRATE Ma, beato Fedro, sarò ridicolo nel mettermi a parlare, improvvisando contro un valido scrittore sui medesimi argomenti, profano come sono io!

FEDRO Sai che ti dico? Devi smettere di fare il ritroso con me, perché ho una certa cosa che, se te la rivelo, ti costringerà a parlare.

SOCRATE Allora, non me la devi dire!

FEDRO No, invece, te la dico proprio! E, questo che ti dico, sarà un giuramento. Ti giuro... Ma in nome di chi, di quale degli dèi vuoi che giuri? Per questo Platano? Ebbene, se tu e
non pronunci il tuo discorso davanti a questo Platano, io non ti mostrerò e non ti farò mai più ascoltare nessun altro discorso di nessuno.

c 4-6. rimando a 228 a 5-6 c 6. rimando a 228 c 2 d 2. cfr. Pindaro, fr. 105, p. 252 Snell d 9-10. ὅρκος ἔσται: cfr. Omero, *Il.* I 239

ΣΩ. Βαβαῖ, ὦ μιαρέ, ὡς εὖ ἀνῃῦρες τὴν ἀνάγκην ἀνδρὶ φιλολόγῳ ποιεῖν ὃ ἂν κελεύῃς.

ΦΑΙ. Τί δῆτα ἔχων στρέφῃ;

ΣΩ. Οὐδὲν ἔτι, ἐπειδὴ σύ γε ταῦτα ὀμώμοκας. πῶς γὰρ ἂν οἷός τ' εἴην τοιαύτης θοίνης ἀπέχεσθαι;

237 a ΦΑΙ. Λέγε δή.

ΣΩ. Οἶσθ' οὖν ὡς ποιήσω;

ΦΑΙ. Τοῦ πέρι;

ΣΩ. Ἐγκαλυψάμενος ἐρῶ, ἵν' ὅτι τάχιστα διαδράμω τὸν λόγον καὶ μὴ βλέπων πρὸς σὲ ὑπ' αἰσχύνης διαπορῶμαι.

ΦΑΙ. Λέγε μόνον, τὰ δ' ἄλλα ὅπως βούλει ποίει.

ΣΩ. Ἄγετε δή, ὦ Μοῦσαι, εἴτε δι' ᾠδῆς εἶδος λίγειαι, εἴτε διὰ γένος μουσικὸν τὸ Λιγύων τοὐτην ἔσχετ' ἐπωνυμίαν, «ξύμ μοι λάβεσθε» τοῦ μύθου, ὅν με ἀναγκάζει ὁ βέλτιστος οὑτοσὶ λέγειν, ἵν' ὁ ἑταῖρος αὐτοῦ, καὶ πρότερον b δοκῶν τούτῳ σοφὸς εἶναι, νῦν ἔτι μᾶλλον δόξῃ.

Ἦν οὕτω δὴ παῖς, μᾶλλον δὲ μειρακίσκος, μάλα καλός· τούτῳ δὲ ἦσαν ἐρασταὶ πάνυ πολλοί. εἷς δέ τις αὐτῶν αἱμύλος ἦν, ὃς οὐδενὸς ἧττον ἐρῶν ἐπεπείκει τὸν παῖδα ὡς οὐκ ἐρῴη. καί ποτε αὐτὸν αἰτῶν ἔπειθεν τοῦτ' αὐτό, ὡς μὴ ἐρῶντι πρὸ τοῦ ἐρῶντος δέοι χαρίζεσθαι, ἔλεγέν τε ὧδε –

237 a 7. λίγειαι T: λιγιαι B a 8. γένος τὸ Λιγύων μουσικὸν Dionysius γένος τι μουσικὸν Heraclitus γένος μουσικὸν τὸ λιγὺ ὂν Stobaeus a 8-9. ἔσχετ' ἐπωνυμίαν B T Stobaeus: ἔσχετε τὴν ἐπωνυμίαν Dionysius Heraclitus b 2. μειρακίσκος B T: μειρακίσκος ἁπαλὸς vulg. b 5. αἰτῶν T W Heraclitus: ἐρῶν B

SOCRATE Ohi, ohi, furfante! Hai trovato proprio bene il modo di costringere un uomo che è amante dei discorsi a fare quello che tu gli imponi.

FEDRO Ma che cos'hai ancora da tergiversare?

SOCRATE Ormai non ho più niente da dire, dopo che tu hai pronunciato questo giuramento. E come potrei astenermi da un simile banchetto?

FEDRO Dunque, parla! 237 a

SOCRATE Sai, allora, come farò?

FEDRO Riguardo a che cosa?

SOCRATE Parlerò dopo essermi coperto il capo, in modo da finire il più presto possibile il discorso, e non trovarmi in imbarazzo, per la vergogna, guardando te.

FEDRO Basta che tu parli! Per il resto fa' come vuoi.

SOCRATE Venite, o Muse dalla dolce voce, sia che abbiate questa denominazione per la specie del vostro canto, sia che l'abbiate per la musicale stirpe dei Liguri, aiutatemi nel racconto che questo carissimo uomo mi obbliga a fare in modo che il suo amico, che già prima gli sembrava essere sapiente, b sembri esserlo ancora di più.

C'era una volta, dunque, un ragazzo, anzi un giovinetto assai bello. Attorno a lui c'erano innamorati in gran numero. Uno di essi era astuto. Sebbene fosse innamorato non meno degli altri, costui aveva fatto credere al giovinetto che non ne era innamorato. E un giorno, sollecitando il suo favore cercava di persuaderlo proprio di questo, che si deve compiacere chi non è innamorato prima di chi è innamorato.

E gli parlò così.

237 a 7. λίγειαι: cfr. Omero, *Od.* XXIV 62 a 8-9. Λιγύων...: cfr. Ermia, *in Phaedr.* 48,27-49,2 Couvreur

Περὶ παντός, ὦ παῖ, μία ἀρχὴ τοῖς μέλλουσι καλῶς
c βουλεύσεσθαι· εἰδέναι δεῖ περὶ οὗ ἂν ᾖ ἡ βουλή, ἢ παντὸς
ἁμαρτάνειν ἀνάγκη. τοὺς δὲ πολλοὺς λέληθεν ὅτι οὐκ
ἴσασι τὴν οὐσίαν ἑκάστου. ὡς οὖν εἰδότες οὐ διομολογοῦνται
ἐν ἀρχῇ τῆς σκέψεως, προελθόντες δὲ τὸ εἰκὸς ἀποδιδόασιν·
5 οὔτε γὰρ ἑαυτοῖς οὔτε ἀλλήλοις ὁμολογοῦσιν. ἐγὼ οὖν
καὶ σὺ μὴ πάθωμεν ὃ ἄλλοις ἐπιτιμῶμεν, ἀλλ' ἐπειδὴ σοὶ
καὶ ἐμοὶ ὁ λόγος πρόκειται πότερα ἐρῶντι ἢ μὴ μᾶλλον εἰς
φιλίαν ἰτέον, περὶ ἔρωτος οἷόν τ' ἔστι καὶ ἣν ἔχει δύνα-
d μιν, ὁμολογίᾳ θέμενοι ὅρον, εἰς τοῦτο ἀποβλέποντες καὶ
ἀναφέροντες τὴν σκέψιν ποιώμεθα εἴτε ὠφελίαν εἴτε
βλάβην παρέχει. ὅτι μὲν οὖν δὴ ἐπιθυμία τις ὁ ἔρως,
ἅπαντι δῆλον· ὅτι δ' αὖ καὶ μὴ ἐρῶντες ἐπιθυμοῦσι τῶν
5 καλῶν, ἴσμεν. τῷ δὴ τὸν ἐρῶντά τε καὶ μὴ κρινοῦμεν;
δεῖ αὖ νοῆσαι ὅτι ἡμῶν ἐν ἑκάστῳ δύο τινέ ἐστον ἰδέα
ἄρχοντε καὶ ἄγοντε, οἷν ἑπόμεθα ᾗ ἂν ἄγητον, ἡ μὲν ἔμ-
φυτος οὖσα ἐπιθυμία ἡδονῶν, ἄλλη δὲ ἐπίκτητος δόξα,
ἐφιεμένη τοῦ ἀρίστου. τούτω δὲ ἐν ἡμῖν τοτὲ μὲν ὁμο-
e νοεῖτον, ἔστι δὲ ὅτε στασιάζετον· καὶ τοτὲ μὲν ἡ ἑτέρα,
ἄλλοτε δὲ ἡ ἑτέρα κρατεῖ. δόξης μὲν οὖν ἐπὶ τὸ ἄριστον
λόγῳ ἀγούσης καὶ κρατούσης τῷ κράτει σωφροσύνη ὄνομα·
238 a ἐπιθυμίας δὲ ἀλόγως ἑλκούσης ἐπὶ ἡδονὰς καὶ ἀρξάσης ἐν

c 1. βουλεύσεσθαι T: βουλεύεσθαι B | δεῖ B: ἃ δεῖ T | παντὸς B Simplicius: ἅπαντος T c 4. προελθόντες t: προσελθόντες B T c 5. ἀλλήλοις B: ἄλλοις ex ἀλλήλοις T c 7. πότερα T: πότερον (sed α s.v.) W om. B c 8. οἷόν τ'] οἷόν τι ci. Heindorf | ἔχει T: εἶχε B d 6. αὖ] δὴ Schanz d 8. ἡδονῶν T: δηλον ων B

«Su ogni cosa, ragazzo mio, uno solo è il principio per quelli che devono prendere decisioni in modo buono: biso- c
gna conoscere la cosa su cui si devono prendere decisioni, altrimenti è ineluttabile che si sbagli tutto. Ma i più non si accorgono di non sapere che cosa sia l'essenza di ciascuna cosa; e, come se lo sapessero, non si mettono d'accordo all'inizio della ricerca, e, proseguendo, ne subiscono le naturali conseguenze, perché non si accordano né con sé stessi né fra di loro.

Io e te, dunque, cerchiamo che non ci capiti quello che rimproveriamo agli altri. Invece, dal momento che a te e a me sta dinanzi la questione se si debba entrare in amicizia con chi è innamorato piuttosto che con chi non è innamorato, allora, per quanto concerne l'amore, stabiliamo d'accor- d
do una definizione che precisi che cosa sia e quale potere abbia, e, guardando e riferendoci a questa definizione, ricerchiamo se l'amore rechi giovamento, oppure danno.

Ora, che l'amore sia una specie di desiderio è chiaro a ognuno. Inoltre, che anche coloro che non siano innamorati desiderino le cose belle, lo sappiamo. In che cosa, dunque, noi potremmo distinguere chi è innamorato da chi non lo è? Occorre considerare, inoltre, che in ciascuno di noi sono presenti due forme di tendenze che ci dominano e ci guidano, e noi le seguiamo là dove ci portano: l'una, innata, è desiderio dei piaceri; l'altra, invece, è opinione acquisita che tende al bene più grande. Queste due tendenze in noi talora sono in accordo, ma qualche volta sono in contrasto; e
ora predomina l'una, ora predomina l'altra.

Quando l'opinione porta col ragionamento al bene maggiore e predomina, tale predominio prende il nome di temperanza; quando invece il desiderio trascina in modo irra- 238 a

c 8-d 1. cfr. Platone, *Resp.* VII 534 b 3-d 1

ἡμῖν τῇ ἀρχῇ ὕβρις ἐπωνομάσθη. ὕβρις δὲ δὴ πολυώνυμον – πολυμελὲς γὰρ καὶ πολυμερές – καὶ τούτων τῶν ἰδεῶν ἐκπρεπὴς ἥ ἂν τύχῃ γενομένη, τὴν αὑτῆς ἐπωνυμίαν ὀνομαζόμενον τὸν ἔχοντα παρέχεται, οὔτε τινὰ καλὴν οὔτ' ἐπαξίαν κεκτῆσθαι. περὶ μὲν γὰρ ἐδωδὴν κρατοῦσα τοῦ λόγου τε τοῦ ἀρίστου καὶ τῶν ἄλλων ἐπιθυμιῶν ἐπιθυμία γαστριμαργία τε καὶ τὸν ἔχοντα ταὐτὸν τοῦτο κεκλημένον παρέξεται· περὶ δ' αὖ μέθας τυραννεύσασα, τὸν κεκτημένον ταύτῃ ἄγουσα, δῆλον οὗ τεύξεται προσρήματος· καὶ τἆλλα δὴ τὰ τούτων ἀδελφὰ καὶ ἀδελφῶν ἐπιθυμιῶν ὀνόματα τῆς ἀεὶ δυναστευούσης ᾗ προσήκει καλεῖσθαι πρόδηλον. ἧς δ' ἕνεκα πάντα τὰ πρόσθεν εἴρηται, σχεδὸν μὲν ἤδη φανερόν, λεχθὲν δὲ ἢ μὴ λεχθὲν πάντως σαφέστερον· ἡ γὰρ ἄνευ λόγου δόξης ἐπὶ τὸ ὀρθὸν ὁρμώσης κρατήσασα ἐπιθυμία πρὸς ἡδονὴν ἀχθεῖσα κάλλους, καὶ ὑπὸ αὖ τῶν ἑαυτῆς συγγενῶν ἐπιθυμιῶν ἐπὶ σωμάτων κάλλος ἐρρωμένως ῥωσθεῖσα νικήσασα ἀγωγῇ, ἀπ' αὐτῆς τῆς ῥώμης ἐπωνυμίαν λαβοῦσα, ἔρως ἐκλήθη.

Ἀτάρ, ὦ φίλε Φαῖδρε, δοκῶ τι σοί, ὥσπερ ἐμαυτῷ, θεῖον πάθος πεπονθέναι;

ΦΑΙ. Πάνυ μὲν οὖν, ὦ Σώκρατες, παρὰ τὸ εἰωθὸς εὔροιά τίς σε εἴληφεν.

ΣΩ. Σιγῇ τοίνυν μου ἄκουε. τῷ ὄντι γὰρ θεῖος ἔοικεν ὁ τόπος εἶναι, ὥστε ἐὰν ἄρα πολλάκις νυμφόληπτος προϊόντος

238 a 3. πολυμελὲς... καὶ πολυμερές scripsi: πολυμελὲς... καὶ πολυειδὲς B Stobaeus πολυμερὲς... καὶ πολυειδὲς T πολυειδὲς... καὶ πολυμελές V a 4-5. ἐπονομαζόμενον Stobaeus a 6. κεκτῆσθαι B: κεκλῆσθαι T a 7. τε T Stobaeus: om. B b 5. ᾗ B T: ὃ Stobaeus b 7. πάντως Stobaeus Ven. 189: πᾶν πως B T b 8. τὸ ὀρθὸν B T Dionysius ad Cn. Pompeium: τἀγαθὸν in marg. B^2 Dionysius de Demosthene c 1. ἀχθεῖσα B T pr. loc. Dionysius Hermias: ἄγουσα in marg. B^2 alt. loc. Dionysius | ὑπὸ αὖ om. marg. B^2 alt. loc. Dionysius | ἑαυτῆς B^2 T Dionysius Stobaeus: ἑαυτῇ B c 2. ἐρρωμένως B^2 T Dionysius Stobaeus: ἐρώμενος pr. B | ἐρρωμένως... νικήσασα secl. G. Hermann c 3. ἀγωγῇ B T: ἀγωγὴ Dionysius | ἐπωνυμίαν B T pr. loc. Dionysius: ἐπιθυμίαν marg. b alt. loc. Dionysius

zionale ai piaceri e predomina in noi, gli viene dato il nome di dissolutezza. La dissolutezza, poi, ha molti nomi, perché ha molte membra e molte parti. Di tali forme, quella che viene a distinguersi fra tutte fornisce a chi la possiede la denominazione da essa derivata. E questa denominazione non è certo né bella né meritevole di acquistarsi. Per esempio, il desiderio per il cibo, che predomina sulla ragione del bene maggiore e sugli altri desideri, si chiama ingordigia, e porterà chi lo abbia a venir chiamato col medesimo nome. Il desiderio tirannico di inebriarsi, che conduce da questa parte chi lo possiede, è evidente quale epiteto riceverà. E gli altri nomi che sono fratelli di questi e designano desideri fratelli di questo, secondo il desiderio che sempre predomina, è ben evidente come conviene che vengano formulati. b

In funzione di quale desiderio siano state dette le cose precedenti è ormai quasi evidente. Però, se è detto, risulta, in ogni caso, più chiaro che se non viene detto. Ebbene, il desiderio irrazionale, dominando sull'opinione che tende a ciò che è retto, tratto verso il piacere della bellezza, e vigorosamente rafforzato dai desideri a sé congeneri della bellezza dei corpi, raggiunta la vittoria per il suo impulso, prendendo il nome da questa sua forza, è chiamato Eros.» c

Ma, caro Fedro, non ti pare, come sembra a me, che mi trovi in uno stato divino?

FEDRO Certamente, Socrate! Contro il solito, ti ha preso una certa eloquenza.

SOCRATE Dunque, ascoltami in silenzio. Il luogo mi sembra proprio divino; non ti meravigliare quindi se, procedendo d

τοῦ λόγου γένωμαι, μὴ θαυμάσῃς· τὰ νῦν γὰρ οὐκέτι πόρρω διθυράμβων φθέγγομαι.

ΦΑΙ. Ἀληθέστατα λέγεις.

ΣΩ. Τούτων μέντοι σὺ αἴτιος. ἀλλὰ τὰ λοιπὰ ἄκουε· ἴσως γὰρ κἂν ἀποτράποιτο τὸ ἐπιόν. ταῦτα μὲν οὖν θεῷ μελήσει, ἡμῖν δὲ πρὸς τὸν παῖδα πάλιν τῷ λόγῳ ἰτέον.

Εἶεν, ὦ φέριστε· ὃ μὲν δὴ τυγχάνει ὂν περὶ οὗ βουλευτέον, εἴρηταί τε καὶ ὥρισται, βλέποντες δὲ δὴ πρὸς αὐτὸ
e τὰ λοιπὰ λέγωμεν τίς ὠφελία ἢ βλάβη ἀπό τε ἐρῶντος καὶ μὴ τῷ χαριζομένῳ ἐξ εἰκότος συμβήσεται. τῷ δὴ ὑπὸ ἐπιθυμίας ἀρχομένῳ δουλεύοντί τε ἡδονῇ ἀνάγκη που τὸν ἐρώμενον ὡς ἥδιστον ἑαυτῷ παρασκευάζειν· νοσοῦντι
5 δὲ πᾶν ἡδὺ τὸ μὴ ἀντιτεῖνον, κρεῖττον δὲ καὶ ἴσον ἐχθρόν.
239 a οὔτε δὴ κρείττω οὔτε ἰσούμενον ἑκὼν ἐραστὴς παιδικὰ ἀνέξεται, ἥττω δὲ καὶ ὑποδεέστερον ἀεὶ ἀπεργάζεται· ἥττων δὲ ἀμαθὴς σοφοῦ, δειλὸς ἀνδρείου, ἀδύνατος εἰπεῖν ῥητορικοῦ, βραδὺς ἀγχίνου. τοσούτων κακῶν καὶ ἔτι πλειόνων
5 κατὰ τὴν διάνοιαν ἐραστὴν ἐρωμένῳ ἀνάγκη γιγνομένων τε καὶ φύσει ἐνόντων [τῶν] μὲν ἥδεσθαι, τὰ δὲ παρασκευάζειν, ἢ στέρεσθαι τοῦ παραυτίκα ἡδέος. φθονερὸν δὴ ἀνάγκη
b εἶναι, καὶ πολλῶν μὲν ἄλλων συνουσιῶν ἀπείργοντα καὶ ὠφελίμων ὅθεν ἂν μάλιστ' ἀνὴρ γίγνοιτο, μεγάλης αἴτιον εἶναι βλάβης, μεγίστης δὲ τῆς ὅθεν ἂν φρονιμώτατος εἴη. τοῦτο δὲ ἡ θεία φιλοσοφία τυγχάνει ὄν, ἧς ἐραστὴν παιδικὰ

d 6. κἂν B: ἂν T e 3. δουλεύοντι B: ἢ δουλεύοντι T e 5. μὴ T: om. B
239 a 2. ἥττων B T: ἧττον V a 6. ἐνόντων T Stobaeus: ἓν ὄντων B | τῶν B T Stobaeus: secl. Nutzhorn τοῖς Heindorf

nel discorso, io sarò spesso invasato dalle Ninfe: non sono lontane dai ditirambi le parole che io ora proferisco.

FEDRO Dici cose verissime.

SOCRATE E di questo sei tu la causa. Ma ascolta il resto, perché, forse, l'ispirazione potrebbe andarsene via. A questo provvederà il dio. Noi, invece, con il discorso dobbiamo tornare di nuovo al ragazzo.

«E allora, carissimo, che cosa sia ciò su cui bisogna prendere decisioni è stato detto e definito. E ora, invece, guardando a questo, dobbiamo dire il resto: quale vantaggio o quale e
danno, con verisimiglianza, verrà da uno che è innamorato e da uno che non è innamorato a chi conceda i propri favori.

Chi è dominato dal desiderio e schiavo dei piaceri, è necessario che renda l'amato in sommo grado a lui piacevole. Ma per chi è malato è piacevole tutto ciò che non gli oppone resistenza, mentre è ostile tutto ciò che è superiore a lui oppure a lui uguale. Così, dunque, un innamorato non sop- 239 a
porterà volentieri un amato che sia superiore o uguale a lui, ma cercherà sempre di renderlo inferiore e più bisognoso di aiuto. E inferiore è l'ignorante rispetto al sapiente, il vile rispetto al coraggioso, chi non sa parlare rispetto a chi è esperto nel parlare, il tardo rispetto a chi è pronto di mente.

Di tanti mali e anche di altri più numerosi, che si generano nell'animo dell'amato o che si trovano per natura, è necessario che chi è innamorato provi piacere e che ne procuri altri, per non essere privato del piacere del momento. È necessario perciò che sia geloso; e col tenerlo lontano da molte altre b
compagnie, anche da quelle giovevoli, dalle quali soprattutto potrebbe essere aiutato a diventare veramente un uomo, sarà causa di un grande danno, e anzi, del più grande danno, quando lo tenga lontano da quella compagnia dalla quale potrebbe essere aiutato a diventare saggissimo. E questa è la divina filosofia, dalla quale è inevitabile che chi è innamorato

ἀνάγκη πόρρωθεν εἴργειν, περίφοβον ὄντα τοῦ καταφρονηθῆναι· τά τε ἄλλα μηχανᾶσθαι ὅπως ἂν ᾖ πάντα ἀγνοῶν καὶ πάντα ἀποβλέπων εἰς τὸν ἐραστήν, οἷος ὢν τῷ μὲν ἥδιστος, ἑαυτῷ δὲ βλαβερώτατος ἂν εἴη. τὰ μὲν οὖν κατὰ διάνοιαν ἐπίτροπός τε καὶ κοινωνὸς οὐδαμῇ λυσιτελὴς ἀνὴρ ἔχων ἔρωτα.

Τὴν δὲ τοῦ σώματος ἕξιν τε καὶ θεραπείαν οἵαν τε καὶ ὡς θεραπεύσει οὗ ἂν γένηται κύριος, ὃς ἡδὺ πρὸ ἀγαθοῦ ἠνάγκασται διώκειν, δεῖ μετὰ ταῦτα ἰδεῖν. ὀφθήσεται δὴ μαλθακόν τινα καὶ οὐ στερεὸν διώκων, οὐδ' ἐν ἡλίῳ καθαρῷ τεθραμμένον ἀλλὰ ὑπὸ συμμιγεῖ σκιᾷ, πόνων μὲν ἀνδρείων καὶ ἱδρώτων ξηρῶν ἄπειρον, ἔμπειρον δὲ ἁπαλῆς καὶ ἀνάνδρου διαίτης, ἀλλοτρίοις χρώμασι καὶ κόσμοις χήτει οἰκείων κοσμούμενον, ὅσα τε ἄλλα τούτοις ἕπεται πάντα ἐπιτηδεύοντα, ἃ δῆλα καὶ οὐκ ἄξιον περαιτέρω προβαίνειν, ἀλλὰ ἓν κεφάλαιον ὁρισαμένους ἐπ' ἄλλο ἰέναι· τὸ γὰρ τοιοῦτον σῶμα ἐν πολέμῳ τε καὶ ἄλλαις χρείαις ὅσαι μεγάλαι οἱ μὲν ἐχθροὶ θαρροῦσιν, οἱ δὲ φίλοι καὶ αὐτοὶ οἱ ἐρασταὶ φοβοῦνται.

Τοῦτο μὲν οὖν ὡς δῆλον ἐατέον, τὸ δ' ἐφεξῆς ῥητέον, τίνα ἡμῖν ὠφελίαν ἢ τίνα βλάβην περὶ τὴν κτῆσιν ἡ τοῦ ἐρῶντος ὁμιλία τε καὶ ἐπιτροπεία παρέξεται. σαφὲς δὴ τοῦτό γε παντὶ μέν, μάλιστα δὲ τῷ ἐραστῇ, ὅτι τῶν φιλτάτων τε καὶ εὐνουστάτων καὶ θειοτάτων κτημάτων ὀρφανὸν πρὸ παντὸς εὔξαιτ' ἂν εἶναι τὸν ἐρώμενον· πατρὸς γὰρ καὶ μητρὸς καὶ συγγενῶν καὶ φίλων στέρεσθαι ἂν αὐτὸν δέξαιτο, διακωλυτὰς καὶ ἐπιτιμητὰς ἡγούμενος τῆς ἡδίστης πρὸς

b 8. ἑαυτῷ T Stobaeus: τῷ ἑαυτῷ B | ἂν V: om. B T c 5. μετὰ T: με B | δὴ Hirschig: δὲ B T d 1. κόσμοις B T: σχήμασιν Plutarchus d 3. ἃ δῆλα b t: ἄδηλα B T d 4. ἓν κεφάλαιον] ἐν κεφαλαίῳ Ast e 3. δὲ T: γε B e 5. εὔξαιτ' T: εὔξετ' B e 6. μητρὸς καὶ T Stobaeus: μητρὸς B

tenga lontano l'amato, per la paura che ha di venire da lui disprezzato. E ricorrerà ad altri stratagemmi per far sì che l'amato ignori tutto in tutte le cose e tenga il suo sguardo rivolto all'amante; e, ridotto in tale modo, l'amato sarebbe fonte di grandissimo piacere per l'innamorato, per sé stesso invece di grandissimo danno. Per quanto riguarda l'intelligenza, dunque, l'uomo che è innamorato, come guida e co- c
me compagno, non è di nessun giovamento.

Consideriamo ora la condizione e la cura del corpo e quale cura ne avrà chi ne sia diventato signore, lui che è costretto a perseguire il piacere, invece che il bene. Lo si vedrà tener dietro a qualcuno fiacco e senza forze, cresciuto non alla pura luce del sole, ma nella fitta ombra, senza aver fatto esperienza di fatiche virili e di secchi sudori, ma dedi- d
to a una maniera di vivere delicata ed effeminata, ornato di colori e di ornamenti presi dagli altri in mancanza di ornamenti propri, intento a praticare tutte le altre occupazioni che seguono a queste, che sono ben note e sulle quali non vale la pena di dilungarci più oltre.

Ma, dopo aver stabilito un punto essenziale, dobbiamo passare ad altro. Per un corpo di questo tipo, in guerra e in altre circostanze particolarmente gravi, i nemici si imbaldanziscono, mentre gli amici e gli stessi innamorati hanno timori.

Questo punto, dunque, ormai chiaro, dobbiamo lasciarlo, e dobbiamo parlare invece di quello successivo: quale vantaggio o quale danno procurerà ai beni che possediamo e
la compagnia e la protezione di chi è innamorato.

Questo è certo chiaro a tutti, ma specialmente all'innamorato, ossia che si augurerebbe più di tutto che il suo amato restasse privo delle sue cose più care, più preziose e divine. Accetterebbe infatti che restasse privo di padre, di madre, di parenti e di amici, pensando che costoro siano impedimenti e giudici della piacevolissima compagnia che 240 a

αὐτὸν ὁμιλίας. ἀλλὰ μὴν οὐσίαν γ' ἔχοντα χρυσοῦ ἢ τινος ἄλλης κτήσεως οὔτε εὐάλωτον ὁμοίως οὔτε ἁλόντα εὐμεταχείριστον ἡγήσεται· ἐξ ὧν πᾶσα ἀνάγκη ἐραστὴν παιδικοῖς
5 φθονεῖν μὲν οὐσίαν κεκτημένοις, ἀπολλυμένης δὲ χαίρειν. ἔτι τοίνυν ἄγαμον, ἄπαιδα, ἄοικον ὅτι πλεῖστον χρόνον παιδικὰ ἐραστὴς εὔξαιτ' ἂν γενέσθαι, τὸ αὐτοῦ γλυκὺ ὡς πλεῖστον χρόνον καρποῦσθαι ἐπιθυμῶν.

Ἔστι μὲν δὴ καὶ ἄλλα κακά, ἀλλά τις δαίμων ἔμειξε τοῖς
b πλείστοις ἐν τῷ παραυτίκα ἡδονήν, οἷον κόλακι, δεινῷ θηρίῳ καὶ βλάβῃ μεγάλῃ, ὅμως ἐπέμειξεν ἡ φύσις ἡδονήν τινα οὐκ ἄμουσον, καί τις ἑταίραν ὡς βλαβερὸν ψέξειεν ἄν, καὶ ἄλλα πολλὰ τῶν τοιουτοτρόπων θρεμμάτων τε καὶ ἐπιτηδευμάτων,
5 οἷς τό γε καθ' ἡμέραν ἡδίστοισιν εἶναι ὑπάρχει· παιδικοῖς δὲ ἐραστὴς πρὸς τῷ βλαβερῷ καὶ εἰς τὸ συνημερεύειν πάντων
c ἀηδέστατον. ἥλικα γὰρ δὴ καὶ ὁ παλαιὸς λόγος τέρπειν τὸν ἥλικα – ἡ γὰρ οἶμαι χρόνου ἰσότης ἐπ' ἴσας ἡδονὰς ἄγουσα δι' ὁμοιότητα φιλίαν παρέχεται – ἀλλ' ὅμως κόρον γε καὶ ἡ τούτων συνουσία ἔχει. καὶ μὴν τό γε ἀναγκαῖον αὖ βαρὺ
5 παντὶ περὶ πᾶν λέγεται· ὃ δὴ πρὸς τῇ ἀνομοιότητι μάλιστα ἐραστὴς πρὸς παιδικὰ ἔχει. νεωτέρῳ γὰρ πρεσβύτερος συνὼν οὔθ' ἡμέρας οὔτε νυκτὸς ἑκὼν ἀπολείπεται, ἀλλ' ὑπ'
d ἀνάγκης τε καὶ οἴστρου ἐλαύνεται, ὃς ἐκείνῳ μὲν ἡδονὰς ἀεὶ διδοὺς ἄγει, ὁρῶντι, ἀκούοντι, ἁπτομένῳ, καὶ πᾶσαν αἴσθησιν αἰσθανομένῳ τοῦ ἐρωμένου, ὥστε μεθ' ἡδονῆς ἀραρότως αὐτῷ

240 a 5. ἀπολλυμένης B T: ἀπολλυμένοις vulg.
B b 5. ἡδίστοισιν B: ἡδίστοις T Stobaeus om. B T | τέρπειν B ex emend. T: τέρπει T
a 6. ἄοικον T Stobaeus: οἶκον
c 1. δὴ Stobaeus Aristaenetus:
c 7. ἑκὼν ἀπολείπεται B: ἀπολείπεται ἑκὼν T

ha con lui. E se l'amato possiede ricchezze in oro o in altri beni, egli penserà che non sia di facile conquista, né, una volta conquistato, facile da mantenere. Ne consegue, necessariamente, che chi è innamorato debba provare invidia degli amati che posseggono ricchezza, e gioisca se questa va perduta. Inoltre, l'innamorato si augurerebbe che l'amato rimanesse il più a lungo possibile senza moglie, senza figli, senza casa, perché desidera cogliere il frutto della sua dolcezza il più a lungo possibile.

Vi sono poi anche altri mali; ma un dèmone ha mescolato alla maggior parte di essi un momento di piacere. Per b
esempio all'adulatore, che è una terribile bestia e un grande male, la natura ha mescolato, ciononostante, un certo piacere non privo di gusto. E qualcuno potrebbe biasimare un'etera come rovinosa, e così anche altre creature e attività di questo tipo; a esse, tuttavia, è concesso di essere molto piacevoli almeno per un giorno. Per l'amato, invece, un innamorato, oltre a essere rovinoso, è anche la cosa più spiacevole di tutte, dovendo stare insieme con lui tutti i giorni. Ogni età, infatti, come dice anche il vecchio proverbio, si c
rallegra con la sua età. Io credo che l'avere gli stessi anni, in quanto porta agli stessi piaceri, per questa somiglianza produce l'amicizia. E, ciononostante, anche lo stare insieme di costoro comporta sazietà.

Inoltre, l'imposizione – si dice – è pesante per tutti in ogni cosa. Ed è appunto questo atteggiamento, oltre al non essere della stessa età, che un innamorato ha nei rapporti con l'amato. Infatti, quando uno più vecchio ha una relazione con uno più giovane, per quanto dipende dalla sua volontà, non lo lascia né giorno né notte, ma è tormentato da una necessità e da un insano desiderio, che, procurandogli d
sempre piaceri, lo trascinano a guardare, ad ascoltare, a toccare e a provare ogni altra sensazione dell'amato, al punto da mettersi strettamente al suo servizio con piacere.

ὑπηρετεῖν· τῷ δὲ δὴ ἐρωμένῳ ποῖον παραμύθιον ἢ τίνας
d 5 ἡδονὰς διδοὺς ποιήσει τὸν ἴσον χρόνον συνόντα μὴ οὐχὶ ἐπ'
ἔσχατον ἐλθεῖν ἀηδίας – ὁρῶντι μὲν ὄψιν πρεσβυτέραν καὶ
οὐκ ἐν ὥρᾳ, ἑπομένων δὲ τῶν ἄλλων ταύτῃ, ἃ καὶ λόγῳ
e ἐστὶν ἀκούειν οὐκ ἐπιτερπές, μὴ ὅτι δὴ ἔργῳ ἀνάγκης ἀεὶ
προσκειμένης μεταχειρίζεσθαι, φυλακάς τε δὴ καχυποτόπους
φυλαττομένῳ διὰ παντὸς καὶ πρὸς ἅπαντας, ἀκαίρους τε
ἐπαίνους καὶ ὑπερβάλλοντας ἀκούοντι, ὡς δ' αὖτως ψόγους
5 νήφοντος μὲν οὐκ ἀνεκτούς, εἰς δὲ μέθην ἰόντος πρὸς τῷ
μὴ ἀνεκτῷ ἐπαισχεῖς, παρρησίᾳ κατακορεῖ καὶ ἀναπεπταμένῃ
χρωμένου;

Καὶ ἐρῶν μὲν βλαβερός τε καὶ ἀηδής, λήξας δὲ τοῦ
ἔρωτος εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον ἄπιστος, εἰς ὃν πολλὰ καὶ
10 μετὰ πολλῶν ὅρκων τε καὶ δεήσεων ὑπισχνούμενος μόγις
241 a κατεῖχε τήν γ' ἐν τῷ τότε συνουσίαν ἐπίπονον οὖσαν φέρειν
δι' ἐλπίδα ἀγαθῶν. τότε δὴ δέον ἐκτίνειν, μεταβαλὼν ἄλλον
ἄρχοντα ἐν αὑτῷ καὶ προστάτην, νοῦν καὶ σωφροσύνην ἀντ'
ἔρωτος καὶ μανίας, ἄλλος γεγονὼς λέληθεν τὰ παιδικά. καὶ
5 ὁ μὲν αὐτὸν χάριν ἀπαιτεῖ τῶν τότε, ὑπομιμνήσκων τὰ
πραχθέντα καὶ λεχθέντα, ὡς τῷ αὐτῷ διαλεγόμενος· ὁ δὲ ὑπ'
αἰσχύνης οὔτε εἰπεῖν τολμᾷ ὅτι ἄλλος γέγονεν, οὔθ' ὅπως τὰ
τῆς προτέρας ἀνοήτου ἀρχῆς ὁρκωμόσιά τε καὶ ὑποσχέσεις
b ἐμπεδώσῃ ἔχει, νοῦν ἤδη ἐσχηκὼς καὶ σωφρονηκώς, ἵνα
μὴ πράττων ταὐτὰ τῷ πρόσθεν ὅμοιός τε ἐκείνῳ καὶ ὁ αὐτὸς

d 5. διδοὺς T: ἀιδοῦς B διαιδοῦς W e 2. φυλακάς T: φύλακας B | καχυποτόπους T: καχυπὸ τόπους B καχυπόπτους vulg. e 3-4. ἀκαίρους τε ἐπαίνους T: ἀκαίρους τε καὶ ἐπαίνους B ἐπαίνους τε καὶ ἀκαίρους W e 5. νήφοντος T: νήφοντες B e 6. ἐπαισχεῖς ci. Heindorf: ἐπ' αἴσχει B T
241 a 1. γ' T: om. B | οὖσαν T: om. B a 2. ἐκτίνειν B: ἐκτείνειν pr. T ἐκτείνει G | μεταβαλὼν B T: μεταλαβὼν corr. Coisl. a 7. ὅτι T: οὔτ' εἰ B b 1. ἐμπεδώσῃ B T W: ἐμπεδώσει vulg.

Ma quale sollievo e quali piaceri sarà in grado di dare all'amato, per evitare, stando con lui per tutto il tempo, che giunga all'estremo della nausea? Quando l'amato vedrà un viso più vecchio e sfiorito, con tutte le altre cose che ne conseguono, le quali, anche solo a sentirle a parole, non sono e
affatto piacevoli; e tanto meno lo sono, poi, se si è costretti ad avere sempre rapporti di fatto con esse? Quando verrà sorvegliato per tutto il tempo e davanti a tutti da sospettosi custodi, e dovrà sopportare elogi non opportuni e senza misura, e anche biasimi di tale genere che, se già non sono sopportabili fatti da uno che è sobrio, diventano, oltre che insopportabili, anche vergognosi, se sono fatti da uno che è in stato di ubriachezza, che fa uso di una licenza di linguaggio sfrenata e impudente?

E se, mentre è innamorato, è dannoso e spiacevole, quando abbia invece cessato di essere innamorato diventa infido per quanto riguarda il futuro, in riferimento al quale, facendo molte promesse insieme a molti giuramenti e preghiere, a stento aveva mantenuto il rapporto già allora fati- 241 a
coso da sopportare, con la speranza di futuri beni.

E quando è venuto il momento di pagare il debito, essendo cambiato dentro di sé padrone e signore, predominando intelligenza e temperanza invece di amore e follia, l'innamorato è diventato un altro uomo, e il suo amato non se ne è accorto. E questi gli chiede che gli vengano resi favori per le cose di allora, ricordandogli le cose che gli sono state fatte e dette, credendo di discorrere con il medesimo uomo. E quegli, per vergogna, non ha il coraggio di dirgli che è ormai diventato un altro, né è in grado di mantenere i giuramenti e le promesse fatte sotto il precedente regime dissennato, siccome ha ormai riacquistato l'intelligenza e la b
temperanza, per non diventare, facendo ancora le medesime cose, simile a quello che era prima, e addirittura ancora una volta lo stesso uomo di prima.

πάλιν γένηται. φυγὰς δὴ γίγνεται ἐκ τούτων, καὶ ἀπεστερηκὼς ὑπ' ἀνάγκης ὁ πρὶν ἐραστής, ὀστράκου μετα-
5 πεσόντος, ἴεται φυγῇ μεταβαλών· ὁ δὲ ἀναγκάζεται διώκειν ἀγανακτῶν καὶ ἐπιθεάζων, ἠγνοηκὼς τὸ ἅπαν ἐξ ἀρχῆς, ὅτι οὐκ ἄρα ἔδει ποτὲ ἐρῶντι καὶ ὑπ' ἀνάγκης ἀνοήτῳ χαρίζεσθαι,
c ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον μὴ ἐρῶντι καὶ νοῦν ἔχοντι· εἰ δὲ μή, ἀναγκαῖον εἴη ἐνδοῦναι αὐτὸν ἀπίστῳ, δυσκόλῳ, φθονερῷ, ἀηδεῖ, βλαβερῷ μὲν πρὸς οὐσίαν, βλαβερῷ δὲ πρὸς τὴν τοῦ σώματος ἕξιν, πολὺ δὲ βλαβερωτάτῳ πρὸς τὴν τῆς
5 ψυχῆς παίδευσιν, ἧς οὔτε ἀνθρώποις οὔτε θεοῖς τῇ ἀληθείᾳ τιμιώτερον οὔτε ἔστιν οὔτε ποτὲ ἔσται. ταῦτά τε οὖν χρή, ὦ παῖ, συννοεῖν, καὶ εἰδέναι τὴν ἐραστοῦ φιλίαν ὅτι οὐ μετ' εὐνοίας γίγνεται, ἀλλὰ σιτίου τρόπον, χάριν πλησμονῆς,
d ὡς λύκοι ἄρνας ἀγαπῶσιν, ὡς παῖδα φιλοῦσιν ἐρασταί.

Τοῦτ' ἐκεῖνο, ὦ Φαῖδρε. οὐκέτ' ἂν τὸ πέρα ἀκούσαις ἐμοῦ λέγοντος, ἀλλ' ἤδη σοι τέλος ἐχέτω ὁ λόγος.

ΦΑΙ. Καίτοι ὤμην γε μεσοῦν αὐτόν, καὶ ἐρεῖν τὰ ἴσα
5 περὶ τοῦ μὴ ἐρῶντος, ὡς δεῖ ἐκείνῳ χαρίζεσθαι μᾶλλον, λέγων ὅσα αὖ ἔχει ἀγαθά· νῦν δὲ δή, ὦ Σώκρατες, τί ἀποπαύῃ;

e ΣΩ. Οὐκ ᾔσθου, ὦ μακάριε, ὅτι ἤδη ἔπη φθέγγομαι ἀλλ' οὐκέτι διθυράμβους, καὶ ταῦτα ψέγων; ἐὰν δ' ἐπαινεῖν τὸν ἕτερον ἄρξωμαι, τί με οἴει ποιήσειν; ἆρ' οἶσθ' ὅτι ὑπὸ τῶν Νυμφῶν, αἷς με σὺ προύβαλες ἐκ προνοίας, σαφῶς

b 3-4. ἀπεστερηκὼς B T: ἀπειρηκὼς corr. Coisl. ἀπεστυγηκὼς G. Hermann b 5. διώκειν T: διώκων B c 2. δυσκόλῳ φθονερῷ secl. Spengel c 4. τοῦ B T Stobaeus: om. vulg. d 1. ἄρνας ἀγαπῶσιν B T: ἄρνα φιλοῦσ' vulg. αἶγ' ἀγαπῶσιν schol. Hermogenis ἄρν' ἀγαπῶσ' Bekker d 3. ἀλλ' ἤδη B: ἀλλὰ δὴ T | τέλος B T: πέρας vulg. d 4. γε μεσοῦν αὐτόν V: γε μεσοῦν αὐτοῦ B T σε μεσοῦν αὐτοῦ Hermann d 6. λέγων B T: λέγοντα Stephanus λέγονθ' Schanz

Per questo egli diventa un fuggiasco, e poiché l'innamorato di prima per necessità è ora reo di frode, invertite le parti, cambiata direzione, si dà alla fuga. L'altro, invece, si trova costretto a rincorrerlo, indignandosi molto e imprecando, poiché non ha capito tutto fin da principio, cioè che non avrebbe dovuto mai concedere i suoi favori a chi è innamorato e di necessità senza senno, ma avrebbe dovuto concederli ben di più a chi non è innamorato e ha senno. c
Altrimenti si sarebbe necessariamente affidato a un uomo infido, difficile da contentare, geloso, spiacevole, dannoso; dannoso per le proprie ricchezze, dannoso per il suo stato fisico, ma dannosissimo per l'educazione dell'anima, della quale non c'è e non ci sarà mai nulla, in verità, di maggior valore né per gli uomini né per gli dèi.

Dunque, ragazzo, bisogna capire bene e sapere questo, che l'amicizia di chi è innamorato non nasce mai insieme alla benevolenza, ma nasce allo stesso modo del desiderio del cibo, ossia al fine di saziarsi. Come i lupi amano gli agnelli, così gli innamorati hanno caro un ragazzo.» d

Questo è quello che volevo dire, Fedro. Né mi sentirai parlare ancora. Ormai considera finito il mio discorso.

FEDRO Eppure, io ero convinto che tu fossi a metà del discorso e dovessi dire su chi non è innamorato cose simili a queste, cioè come si debba piuttosto concedere i propri favori a lui, dicendo quanti beni egli abbia. Ma ora, Socrate, perché ti arresti?

SOCRATE Non ti sei accorto che, ormai, pronuncio versi epici e
e non più ditirambi, e proprio mentre sto facendo rimproveri? Se cominciassi a elogiare l'altro, cosa pensi che farei? Non sai che sarei certamente invasato dalle Ninfe, alle qua-

241 d 1. cfr. Omero, *Il.* XXII 262 sg.

ἐνθουσιάσω; λέγω οὖν ἐνὶ λόγῳ ὅτι ὅσα τὸν ἕτερον λελοιδορήκαμεν, τῷ ἑτέρῳ τἀναντία τούτων ἀγαθὰ πρόσεστιν. καὶ τί δεῖ μακροῦ λόγου; περὶ γὰρ ἀμφοῖν ἱκανῶς εἴρηται. καὶ οὕτω δὴ ὁ μῦθος ὅτι πάσχειν προσήκει αὐτῷ, τοῦτο
242 a πείσεται· κἀγὼ τὸν ποταμὸν τοῦτον διαβὰς ἀπέρχομαι πρὶν ὑπὸ σοῦ τι μεῖζον ἀναγκασθῆναι.

ΦΑΙ. Μήπω γε, ὦ Σώκρατες, πρὶν ἂν τὸ καῦμα παρέλθῃ. ἢ οὐχ ὁρᾷς ὡς σχεδὸν ἤδη μεσημβρία ἵσταται ἡ δὴ καλουμένη σταθερά; ἀλλὰ περιμείναντες καὶ ἅμα περὶ τῶν εἰρημένων διαλεχθέντες, τάχα ἐπειδὰν ἀποψυχῇ ἴμεν.

ΣΩ. Θεῖός γ' εἶ περὶ τοὺς λόγους, ὦ Φαῖδρε, καὶ ἀτεχνῶς θαυμάσιος. οἶμαι γὰρ ἐγὼ τῶν ἐπὶ τοῦ σοῦ βίου γεγονότων
b λόγων μηδένα πλείους ἢ σὲ πεποιηκέναι γεγενῆσθαι ἤτοι αὐτὸν λέγοντα ἢ ἄλλους ἑνί γέ τῳ τρόπῳ προσαναγκάζοντα – Σιμμίαν Θηβαῖον ἐξαιρῶ λόγου· τῶν δὲ ἄλλων πάμπολυ κρατεῖς – καὶ νῦν αὖ δοκεῖς αἴτιός μοι γεγενῆσθαι λόγῳ τινὶ ῥηθῆναι.

ΦΑΙ. Οὐ πόλεμόν γε ἀγγέλλεις. ἀλλὰ πῶς δὴ καὶ τίνι τούτῳ;

ΣΩ. Ἡνίκ' ἔμελλον, ὠγαθέ, τὸν ποταμὸν διαβαίνειν, τὸ δαιμόνιόν τε καὶ τὸ εἰωθὸς σημεῖόν μοι γίγνεσθαι ἐγένετο
c – ἀεὶ δέ με ἐπίσχει ὃ ἂν μέλλω πράττειν – καί τινα φωνὴν ἔδοξα αὐτόθεν ἀκοῦσαι, ἥ με οὐκ ἐᾷ ἀπιέναι πρὶν ἂν ἀφοσιώσωμαι, ὡς δή τι ἡμαρτηκότα εἰς τὸ θεῖον. εἰμὶ δὴ οὖν μάντις μέν, οὐ πάνυ δὲ σπουδαῖος, ἀλλ' ὥσπερ οἱ τὰ γράμματα φαῦλοι, ὅσον μὲν ἐμαυτῷ μόνον ἱκανός· σαφῶς

e 5. ἐνθουσιάσω T: ἐνθυσιάσω B
242 a 4. ἡ δὴ t Suidas: ἤδη B T | ἡ δὴ... σταθερά secl. Ruhnken a 6. ἀποψυχημεν (sic) B ἀποψύξῃ ἴωμεν T ἀποψύχῃ ἄπιμεν Phrynichus b 1. λόγων T: om. B W | πεποιηκέναι B t: πεπονηκέναι pr. T | γεγενῆσθαι] γενέσθαι H. Richards b 2. τῳ B T: om. vulg. b 3. ἐξαιρῶ Heindorf: ἐξαίρω B T | λόγου B T: τοῦ λόγου W b 4. γεγενῆσθαι] γενήσεσθαι Badham b 9. τε καὶ B T: del. ci. Schanz μοι καὶ V (om. mox μοι) καὶ Proclus | τὸ B T Proclus: om. al. c 1. ἀεὶ... πράττειν secl. Heindorf, at legit Proclus | ὃ B T: ἃ Proclus c 3. δή Proclus: om. B T c 5. μὲν B: om. T | ἱκανός T: ἱκανῶς B

li, a ragion veduta, tu mi hai gettato in balìa? Dunque, in poche parole ti dico che quanti sono i mali per cui abbiamo biasimato l'uno, altrettanti sono i beni contrari che si trovano nell'altro. E perché mai c'è bisogno di un lungo discorso? Sull'uno e sull'altro si è detto abbastanza. E, così, al mio racconto toccherà la sorte che gli spetta. E io, attraversando 242 a
questo fiume, me ne vado, prima che tu mi costringa a fare qualcosa di troppo grande.

FEDRO Proprio no, Socrate; non prima che questo caldo sia passato. Non vedi che è il momento del mezzogiorno, che chiamiamo «ora immota»? Ma rimaniamo qui a discutere delle cose che abbiamo detto; e, quando sarà più fresco, ce ne andremo.

SOCRATE Sei proprio divino per i discorsi, Fedro, e addirittura meraviglioso. Io immagino che dei discorsi che sono stati fatti durante il periodo della tua vita, nessuno ne abbia mai b
fatti nascere più di te, o per averli pronunciati tu stesso, o per aver obbligato in qualche modo altri. Tranne Simmia di Tebe, tu vinci gli altri di gran lunga. E anche ora mi sembra che tu sia per me la causa che mi fa pronunciare ancora un altro discorso.

FEDRO Allora non mi dichiari guerra! Ma come, e quale discorso?

SOCRATE Proprio quando ero sul punto di attraversare il fiume, caro amico, si è manifestato il segno divino, quel segno che è solito manifestarsi a me, e che sempre mi trattiene dal fare ciò che sono sul punto di fare. E mi è sembrato di sen- c
tire una voce che veniva da quello e che non mi permetteva di andarmene prima di essermi purificato, come se mi fossi macchiato di una colpa nei confronti della divinità. Veramente, io sono un indovino, però non molto bravo; ma come quelli che sono poco bravi nel leggere, valgo quanto ba-

οὖν ἤδη μανθάνω τὸ ἁμάρτημα. ὡς δή τοι, ὦ ἑταῖρε, μαντικόν γέ τι καὶ ἡ ψυχή· ἐμὲ γὰρ ἔθραξε μέν τι καὶ πάλαι λέγοντα τὸν λόγον, καί πως ἐδυσωπούμην κατ' Ἴβυκον, μή τι παρὰ θεοῖς

d ἀμβλακὼν τιμὰν πρὸς ἀνθρώπων ἀμείψω·

νῦν δ' ᾔσθημαι τὸ ἁμάρτημα.

ΦΑΙ. Λέγεις δὲ δὴ τί;

ΣΩ. Δεινόν, ὦ Φαῖδρε, δεινὸν λόγον αὐτός τε ἐκόμισας
5 ἐμέ τε ἠνάγκασας εἰπεῖν.

ΦΑΙ. Πῶς δή;

ΣΩ. Εὐήθη καὶ ὑπό τι ἀσεβῆ· οὗ τίς ἂν εἴη δεινότερος;

ΦΑΙ. Οὐδείς, εἴ γε σὺ ἀληθῆ λέγεις.

ΣΩ. Τί οὖν; τὸν Ἔρωτα οὐκ Ἀφροδίτης καὶ θεόν τινα ἦγῇ;

10 ΦΑΙ. Λέγεταί γε δή.

ΣΩ. Οὔ τι ὑπό γε Λυσίου, οὐδὲ ὑπὸ τοῦ σοῦ λόγου, ὃς
e διὰ τοῦ ἐμοῦ στόματος καταφαρμακευθέντος ὑπὸ σοῦ ἐλέχθη. εἰ δ' ἔστιν, ὥσπερ οὖν ἔστι, θεὸς ἤ τι θεῖον ὁ Ἔρως, οὐδὲν ἂν κακὸν εἴη, τὼ δὲ λόγω τὼ νυνδὴ περὶ αὐτοῦ εἰπέτην ὡς τοιούτου ὄντος· ταύτῃ τε οὖν ἡμαρτανέτην περὶ τὸν Ἔρωτα,
5 ἔτι τε ἡ εὐήθεια αὐτοῖν πάνυ ἀστεία, τὸ μηδὲν ὑγιὲς λέγοντε
243 a μηδὲ ἀληθὲς σεμνύνεσθαι ὡς τὶ ὄντε, εἰ ἄρα ἀνθρωπίσκους

c 6. ὡς δή τοι ὦ T W: ὡς δε ποιω B W^2 (ε et π s.v.) d 1. ἀμβλακὼν B: ἀμπλακῶν T | τιμὰν T: τιμᾶν B d 7. οὗ τις T: οὔ τις B οὗ τί (et mox δεινότερον) Proclus d 11. οὔ τι T: ὁτι B οὔτοι Heindorf e 3. τὼ δὴ λόγω τὼ T: τῷ δὲ λόγῳ τῷ B e 5. ἔτι τε T: εἴτε B
243 a 1. μηδὲ T: μήτε B

sta per me stesso; perciò comprendo bene quale sia la colpa. In verità, o amico, ha una capacità divinatoria anche l'anima. Anche prima, infatti, c'era qualcosa che mi inquietava, mentre facevo il discorso, e in qualche modo mi sentivo preoccupato che non mi succedesse che, secondo quanto dice Ibico,

> di una colpa commessa verso gli dèi d
> riceva in cambio onori presso gli uomini.

Ma ora ho ben capito qual è la colpa.

FEDRO Che cosa dici?

SOCRATE Terribile, Fedro, veramente terribile è il discorso che tu hai portato, così pure quello che mi hai costretto a fare!

FEDRO E perché?

SOCRATE Perché è sciocco e, in un certo senso, empio. Quale discorso potrebbe essere più terribile di questo?

FEDRO Nessuno, se tu dici il vero.

SOCRATE E come no? Non credi che Eros sia figlio di Afrodite e che sia un dio?

FEDRO Almeno si dice.

SOCRATE Ma non viene detto né nel discorso di Lisia né nel tuo, che è stato pronunciato mediante la mia bocca, da te incantata. E se Eros è, come in realtà è, un dio o qualcosa di divino, non è possibile che sia un male. E, invece, i due discorsi che ora sono stati pronunciati su di lui ne parlavano come se fosse un male. E in questo, dunque, essi hanno commesso una colpa verso Eros. Inoltre, la loro sciocchezza è davvero raffinata, perché, senza esprimere nulla di sano né di vero, si danno l'aria di essere chissà cosa, nel caso che, con l'aver in- e 243 a

242 c 8-d 1. Ibico, fr. 310,29, p. 157 Page; cfr. Plutarco, *Quaest. conv.* 9,15,2 e
2. τι θεῖον ὁ Ἔρως: cfr. Platone, *Symp.* 202 b-203 a, in part. 202 d 13-e 1

τινὰς ἐξαπατήσαντε εὐδοκιμήσετον ἐν αὐτοῖς. ἐμοὶ μὲν οὖν, ὦ φίλε, καθήρασθαι ἀνάγκη· ἔστιν δὲ τοῖς ἁμαρτάνουσι περὶ μυθολογίαν καθαρμὸς ἀρχαῖος, ὃν Ὅμηρος μὲν οὐκ ἔγνω, Στησίχορος δέ. τῶν γὰρ ὀμμάτων στερηθεὶς διὰ τὴν Ἑλένης κακηγορίαν οὐκ ἠγνόησεν ὥσπερ Ὅμηρος, ἀλλ' ἅτε μουσικὸς ὢν ἔγνω τὴν αἰτίαν, καὶ ποιεῖ εὐθύς –

Οὐκ ἔστ' ἔτυμος λόγος οὗτος,
οὐδ' ἔβας ἐν νηυσὶν εὐσέλμοις,
οὐδ' ἵκεο Πέργαμα Τροίας·

καὶ ποιήσας δὴ πᾶσαν τὴν καλουμένην Παλινῳδίαν παραχρῆμα ἀνέβλεψεν. ἐγὼ οὖν σοφώτερος ἐκείνων γενήσομαι κατ' αὐτό γε τοῦτο· πρὶν γάρ τι παθεῖν διὰ τὴν τοῦ Ἔρωτος κακηγορίαν πειράσομαι αὐτῷ ἀποδοῦναι τὴν παλινῳδίαν, γυμνῇ τῇ κεφαλῇ καὶ οὐχ ὥσπερ τότε ὑπ' αἰσχύνης ἐγκεκαλυμμένος.

ΦΑΙ. Τουτωνί, ὦ Σώκρατες, οὐκ ἔστιν ἅττ' ἂν ἐμοὶ εἶπες ἡδίω.

ΣΩ. Καὶ γάρ, ὠγαθὲ Φαῖδρε, ἐννοεῖς ὡς ἀναιδῶς εἰρησθον τὼ λόγω, οὗτός τε καὶ ὁ ἐκ τοῦ βιβλίου ῥηθείς. εἰ γὰρ ἀκούων τις τύχοι ἡμῶν γεννάδας καὶ πρᾷος τὸ ἦθος, ἑτέρου δὲ τοιούτου ἐρῶν ἢ καὶ πρότερόν ποτε ἐρασθείς, λεγόντων ὡς διὰ σμικρὰ μεγάλας ἔχθρας οἱ ἐρασταὶ ἀναιροῦνται καὶ ἔχουσι πρὸς τὰ παιδικὰ φθονερῶς τε καὶ βλαβερῶς, πῶς οὐκ ἂν οἴει αὐτὸν ἡγεῖσθαι ἀκούειν ἐν ναύταις που τεθραμμένων

a 7. ποιεῖ] ἐποίει H. Richards a 9. οὐδ' ἔβας T: οὐδὲ βὰς B b 6. τῇ T: om. B c 2. τὼ λόγω T: τῷ λόγῳ B c 7. τεθραμμένων corr. Coisl.: τεθραμμένον B T

gannato alcuni omiciattoli, riescano a diventare famosi presso di loro. Dunque, caro amico, bisogna proprio che io mi purifichi. Per quelli che commettono colpe nei confronti dei miti c'è un antico rito espiatorio, che Omero non conosceva, ma Stesicoro sì. Infatti, quando Stesicoro venne privato della vista per aver parlato male di Elena, non rimase ignaro della causa come Omero, ma, devoto alle Muse, capì quale era e compose subito questi versi:

> Questo discorso non è veritiero,
> tu non salisti sulle ben costruite navi,
> né giungesti alla rocca di Troia. b

E come ebbe finito di comporre per intero quel carme che si chiama «palinodia», gli tornò immediatamente la vista. Io, dunque, sarò più sapiente dell'uno e dell'altro, almeno in questo. Prima che mi capiti qualcosa per aver diffamato Eros, cercherò di offrirgli la mia palinodia con il capo scoperto, e non, come ho fatto prima, con il capo coperto per la vergogna.

FEDRO Socrate, non potevi davvero dirmi nulla di più gradevole.

SOCRATE Veramente, caro Fedro, tu capisci con quale sfrontatezza sono stati pronunciati i due discorsi, questo mio e quello da te letto dal libro. Se un uomo di carattere nobile e gentile, che fosse innamorato di uno che ha lo stesso suo carattere o ne fosse stato innamorato in passato, ci avesse udito affermare che gli innamorati fanno nascere grandi inimicizie per piccole cose e che si comportano in modo malevolo e dannoso verso i loro amati, non pensi forse che egli avrebbe ritenuto di udire persone allevate da qualche parte tra i marinai e c

243 a 5-6. cfr. Stesicoro, *Elena*, frr. 187-91, 10-4, pp. 101-3 Page a 8-b 1. Stesicoro, *Elena: Palinodia*, fr. 192, 15, p. 192 Page

καὶ οὐδένα ἐλεύθερον ἔρωτα ἑωρακότων, πολλοῦ δ' ἂν δεῖν
d ἡμῖν ὁμολογεῖν ἃ ψέγομεν τὸν Ἔρωτα;

ΦΑΙ. Ἴσως νὴ Δί', ὦ Σώκρατες.

ΣΩ. Τοῦτόν γε τοίνυν ἔγωγε αἰσχυνόμενος, καὶ αὐτὸν τὸν Ἔρωτα δεδιώς, ἐπιθυμῶ ποτίμῳ λόγῳ οἷον ἁλμυρὰν
5 ἀκοὴν ἀποκλύσασθαι· συμβουλεύω δὲ καὶ Λυσίᾳ ὅτι τάχιστα γράψαι ὡς χρὴ ἐραστῇ μᾶλλον ἢ μὴ ἐρῶντι ἐκ τῶν ὁμοίων χαρίζεσθαι.

ΦΑΙ. Ἀλλ' εὖ ἴσθι ὅτι ἕξει τοῦθ' οὕτω· σοῦ γὰρ εἰπόντος τὸν τοῦ ἐραστοῦ ἔπαινον, πᾶσα ἀνάγκη Λυσίαν ὑπ' ἐμοῦ
e ἀναγκασθῆναι γράψαι αὖ περὶ τοῦ αὐτοῦ λόγον.

ΣΩ. Τοῦτο μὲν πιστεύω, ἕωσπερ ἂν ᾖς ὃς εἶ.

ΦΑΙ. Λέγε τοίνυν θαρρῶν.

ΣΩ. Ποῦ δή μοι ὁ παῖς πρὸς ὃν ἔλεγον; ἵνα καὶ τοῦτο
5 ἀκούσῃ, καὶ μὴ ἀνήκοος ὢν φθάσῃ χαρισάμενος τῷ μὴ ἐρῶντι.

ΦΑΙ. Οὗτος παρά σοι μάλα πλησίον ἀεὶ πάρεστιν, ὅταν σὺ βούλῃ.

ΣΩ. Οὑτωσὶ τοίνυν, ὦ παῖ καλέ, ἐννόησον, ὡς ὁ μὲν
244 a πρότερος ἦν λόγος Φαίδρου τοῦ Πυθοκλέους, Μυρρινουσίου ἀνδρός· ὃν δὲ μέλλω λέγειν, Στησιχόρου τοῦ Εὐφήμου, Ἱμεραίου. λεκτέος δὲ ὧδε, ὅτι Οὐκ ἔστ' ἔτυμος λόγος ὃς ἂν παρόντος ἐραστοῦ τῷ μὴ ἐρῶντι μᾶλλον φῇ δεῖν χαρίζεσθαι,
5 διότι δὴ ὁ μὲν μαίνεται, ὁ δὲ σωφρονεῖ. εἰ μὲν γὰρ ἦν

d 8. οὕτω· σοῦ Schanz: οὕτως σοῦ t οὕτως οὐ B T T e 7. πάρα Cobet (secl. mox πάρεστιν) e 4. τοῦτο B: τούτου
244 a 3. λεκτέος T W: om. B | λόγος B: ὁ λόγος T

che non hanno mai conosciuto un amore libero, e che sarebbe ben lontano dall'essere d'accordo con noi sui rimproveri che abbiamo sollevato contro Eros? d

FEDRO È probabile, per Zeus, Socrate.

SOCRATE E io, per vergogna nei confronti di costui e anche per paura di Eros, con dei discorsi di acqua dolce desidero sciacquarmi l'udito che si è impregnato di salsedine. E suggerisco pure a Lisia di scrivere al più presto che, a pari condizioni, si devono concedere i favori a un amante, piuttosto che a chi non è innamorato.

FEDRO Ma sappi bene che sarà proprio così. Non appena tu avrai pronunciato l'elogio dell'amante, sarà proprio necessario che Lisia sia costretto da me a scrivere un discorso sul e medesimo argomento.

SOCRATE Ci credo proprio, finché tu rimarrai quello che sei ora.

FEDRO Parla dunque, e fatti coraggio.

SOCRATE Dov'è il ragazzo a cui rivolgevo il discorso? Bisogna che ascolti anche questo, e che, per non avermi ascoltato, non si affretti a concedere i suoi favori a chi non è innamorato.

FEDRO Questo ragazzo è qui accanto a te, vicinissimo, quanto tu voglia.

SOCRATE Pensa allora, mio bel ragazzo, che quello precedente era il discorso di Fedro, figlio di Pitocle, del demo di 244 a Mirrinunte, e che quello che ora mi accingo a pronunciare è di Stesicoro di Imera, figlio di Eufemo. Ed ecco quello che bisogna dire.

«Non è "discorso veritiero" quello che dice che, anche quando ci sia un amante, bisogna concedere i propri favori a chi non è innamorato, perché l'uno si trova in uno stato di mania, l'altro di assennatezza. Se la mania, infatti, fosse

ἁπλοῦν τὸ μανίαν κακὸν εἶναι, καλῶς ἂν ἐλέγετο· νῦν δὲ τὰ μέγιστα τῶν ἀγαθῶν ἡμῖν γίγνεται διὰ μανίας, θείᾳ μέντοι δόσει διδομένης. ἥ τε γὰρ δὴ ἐν Δελφοῖς προφῆτις αἵ τ' ἐν
b Δωδώνῃ ἱέρειαι μανεῖσαι μὲν πολλὰ δὴ καὶ καλὰ ἰδίᾳ τε καὶ δημοσίᾳ τὴν Ἑλλάδα ἠργάσαντο, σωφρονοῦσαι δὲ βραχέα ἢ οὐδέν· καὶ ἐὰν δὴ λέγωμεν Σίβυλλάν τε καὶ ἄλλους, ὅσοι μαντικῇ χρώμενοι ἐνθέῳ πολλὰ δὴ πολλοῖς προλέγοντες εἰς
5 τὸ μέλλον ὤρθωσαν, μηκύνοιμεν ἂν δῆλα παντὶ λέγοντες. τόδε μὴν ἄξιον ἐπιμαρτύρασθαι, ὅτι καὶ τῶν παλαιῶν οἱ τὰ ὀνόματα τιθέμενοι οὐκ αἰσχρὸν ἡγοῦντο οὐδὲ ὄνειδος μανίαν·
c οὐ γὰρ ἂν τῇ καλλίστῃ τέχνῃ, ᾗ τὸ μέλλον κρίνεται, αὐτὸ τοῦτο τοὔνομα ἐμπλέκοντες μανικὴν ἐκάλεσαν. ἀλλ' ὡς καλοῦ ὄντος, ὅταν θείᾳ μοίρᾳ γίγνηται, οὕτω νομίσαντες ἔθεντο, οἱ δὲ νῦν ἀπειροκάλως τὸ ταῦ ἐπεμβάλλοντες
5 μαντικὴν ἐκάλεσαν. ἐπεὶ καὶ τήν γε τῶν ἐμφρόνων, ζήτησιν τοῦ μέλλοντος διά τε ὀρνίθων ποιουμένων καὶ τῶν ἄλλων σημείων, ἅτ' ἐκ διανοίας οριζομένων ἀνθρωπίνῃ οἰήσει νοῦν τε καὶ ἱστορίαν, οἰονοϊστικὴν ἐπωνόμασαν,
d ἣν νῦν οἰωνιστικὴν τῷ ω σεμνύνοντες οἱ νέοι καλοῦσιν· ὅσῳ δὴ οὖν τελεώτερον καὶ ἐντιμότερον μαντικὴ οἰωνιστικῆς, τό τε ὄνομα τοῦ ὀνόματος ἔργον τ' ἔργου, τόσῳ κάλλιον μαρτυροῦσιν οἱ παλαιοὶ μανίαν σωφροσύνης τὴν ἐκ θεοῦ τῆς
5 παρ' ἀνθρώπων γιγνομένης. ἀλλὰ μὴν νόσων γε καὶ πόνων

a 8. γὰρ δὴ T: γὰρ * * B γὰρ Aristides b 4. ἐνθέῳ T: ἐν θεοῖς B b 5. ὤρθωσαν Ven. 189 corr. V Aristides: ὀρθῶς B T c 4. ἐπεμβαλόντες Aristides c 6. ποιουμένων secl. Schanz ποιουμένην Stephanus c 7. οριζομένων] οριζομένην Stephanus c 7-8. ἀνθρωπίνῃ οἰήσει pr. B Aristides: ἀνθρωπίνην οἰήσει corr. b (νοήσει voluit) ἀνθρωπίνῃ νοήσει T c 8. οἰονοϊστικὴν W Aristides: οἰωνιστικὴν B οἷον νοϊστικὴν T d 5. γε B T: τε Aristides

senz'altro un male, sarebbe stato detto bene. Ora, invece, i beni più grandi ci provengono da una mania che ci viene concessa per dono divino.

Quando si trovavano in stato di mania, la profetessa di Delfi e le sacerdotesse di Dodona procurarono alla Grecia b
molti e bei benefici sia in privato che in pubblico, mentre, quando si trovavano in stato di senno, ne procurarono pochi o nessuno. E se dicessimo, poi, della Sibilla e degli altri che, avvalendosi della mantica di ispirazione divina, predicendo molte cose a molti, li indirizzarono sulla giusta via per il futuro, ci dilungheremmo nel dire cose che sono note a tutti.

Ma merita di venire ricordato come testimonianza il fatto che, anche fra gli antichi, coloro che hanno coniato i nomi non hanno considerato la mania come cosa né brutta né vergognosa. In caso diverso, non avrebbero chiamato "ma- c
nica" la più bella fra le arti con la quale si prevede il futuro, connettendo a essa proprio questo nome. Invece, considerandola una cosa bella, allorché essa sorga per sorte divina, le hanno imposto quel nome, mentre gli uomini di oggi, ignari del bello, hanno introdotto un "t" e l'hanno chiamata "mantica". In effetti, anche la ricerca del futuro che fanno coloro che sono in stato di senno mediante uccelli e altri segni, in quanto muovendo dalla ragione procurano intelligenza e fondata conoscenza alla "oiesi", o opinione umana, gli antichi la chiamarono "oionoistica", e ora i moderni, rendendola solenne, mediante l'allungamento del secondo d
"o", la chiamano "oionistica". E dunque, quanto più è perfetta e degna d'onore la mantica rispetto all'oionistica, per il nome e per l'azione dell'una rispetto al nome e all'azione dell'altra, tanto più, come attestavano gli antichi, la mania che proviene da un dio è migliore della temperanza che proviene dagli uomini.

Ma anche da malattie e da pene più grandi, che, prove-

τῶν μεγίστων, ἃ δὴ παλαιῶν ἐκ μηνιμάτων ποθὲν ἔν τισι
τῶν γενῶν ἡ μανία ἐγγενομένη καὶ προφητεύσασα, οἷς ἔδει
e ἀπαλλαγὴν ηὕρετο, καταφυγοῦσα πρὸς θεῶν εὐχάς τε καὶ
λατρείας, ὅθεν δὴ καθαρμῶν τε καὶ τελετῶν τυχοῦσα ἐξάντη
ἐποίησε τὸν [ἑαυτῆς] ἔχοντα πρός τε τὸν παρόντα καὶ τὸν
ἔπειτα χρόνον, λύσιν τῷ ὀρθῶς μανέντι τε καὶ κατασχομένῳ
245 a τῶν παρόντων κακῶν εὑρομένη. τρίτη δὲ ἀπὸ Μουσῶν
κατοκωχή τε καὶ μανία, λαβοῦσα ἁπαλὴν καὶ ἄβατον ψυχήν,
ἐγείρουσα καὶ ἐκβακχεύουσα κατά τε ᾠδὰς καὶ κατὰ τὴν
ἄλλην ποίησιν, μυρία τῶν παλαιῶν ἔργα κοσμοῦσα τοὺς
5 ἐπιγιγνομένους παιδεύει· ὃς δ' ἂν ἄνευ μανίας Μουσῶν ἐπὶ
ποιητικὰς θύρας ἀφίκηται, πεισθεὶς ὡς ἄρα ἐκ τέχνης ἱκανὸς
ποιητὴς ἐσόμενος, ἀτελὴς αὐτός τε καὶ ἡ ποίησις ὑπὸ τῆς
τῶν μαινομένων ἡ τοῦ σωφρονοῦντος ἠφανίσθη.

b Τοσαῦτα μέν σοι καὶ ἔτι πλείω ἔχω μανίας γιγνομένης
ἀπὸ θεῶν λέγειν καλὰ ἔργα. ὥστε τοῦτό γε αὐτὸ μὴ φοβώ-
μεθα, μηδέ τις ἡμᾶς λόγος θορυβείτω δεδιττόμενος ὡς πρὸ
τοῦ κεκινημένου τὸν σώφρονα δεῖ προαιρεῖσθαι φίλον· ἀλλὰ
5 τόδε πρὸς ἐκείνῳ δείξας φερέσθω τὰ νικητήρια, ὡς οὐκ ἐπ'
ὠφελίᾳ ὁ ἔρως τῷ ἐρῶντι καὶ τῷ ἐρωμένῳ ἐκ θεῶν ἐπιπέμπεται.
ἡμῖν δὲ ἀποδεικτέον αὖ τοὐναντίον, ὡς ἐπ' εὐτυχίᾳ τῇ μεγίστῃ
c παρὰ θεῶν ἡ τοιαύτη μανία δίδοται· ἡ δὲ δὴ ἀπόδειξις ἔσται
δεινοῖς μὲν ἄπιστος, σοφοῖς δὲ πιστή. δεῖ οὖν πρῶτον ψυχῆς

d 7. γενῶν, ἡ B T: γενῶν ἦν Hermann e 2. δὴ T: om. B e 3. ἑαυτῆς ἔχοντα B T: αὐτὴν ἔχοντα Aristides ἑαυτῆς seclusi (glossema ἔξω ἄτης fuisse suspicor) 245 a 2. κατοκωχή W: κατοικωχή B κατακωχή T κατοχή vulg. a 6. ποιητικὰς B T Aristides Stobaeus (*poeticas* Seneca): ποιητικῆς Proclus Synesius secl. Cobet | πεισθεὶς B T Stobaeus: secl. Cobet | ὡς ἄρα B T: ἄρα ὡς Stobaeus b 1. μέν σοι T Aristides: μέντοι B b 6. ὁ om. V Stobaeus

nendo per antiche colpe da qualche parte, si abbattono su alcune stirpi, la mania, sorgendo e profetando in quelli in cui doveva operare, trovò una via di scampo, rifugiandosi e nella preghiera e nella venerazione degli dèi. E procurando, quindi, purificazioni e iniziazioni, rese libero chi ne fosse in possesso, per il presente e per il futuro, avendo trovato una liberazione da tutti i mali presenti per chi era in stato di mania e invasato nel modo dovuto. 245 a

In terzo luogo, l'invasamento e la mania che provengono dalle Muse, impossessatesi di un'anima tenera e pura, la destano e la traggono fuori di sé nella ispirazione bacchica in canti e in altre poesie, e, rendendo onore a innumerevoli opere degli antichi, istruiscono i posteri. Ma chi giunge alle porte della poesia senza la mania delle Muse, pensando che potrà essere buon poeta in conseguenza dell'arte, resta incompleto, e la poesia di chi rimane in senno viene oscurata da quella di coloro che sono posseduti da mania.

Queste e altre ancora sono le opere belle che ti posso in- b
dicare di una mania che proviene dagli dèi. Quindi, non dobbiamo aver paura della cosa, e non deve produrci turbamento un discorso che vuole intimorirci, dicendo che si deve preferire come amico l'uomo assennato invece di chi è preso da passione. Ma questo discorso potrà riportare vittoria solo se avrà provato che l'amore non viene inviato dagli dèi a chi ama e a chi è amato per giovare agli dèi medesimi. Noi dobbiamo, invece, dimostrare proprio il contrario, cioè che per nostra grandissima fortuna una mania di questo tipo ci viene data dagli dèi. La dimostrazione non c
sarà persuasiva per uomini terribili ragionatori, ma lo sarà per i sapienti.

Prima di tutto, dunque, bisogna conoscere la verità in-

245 a 1-8. cfr. Platone, *Ion* 533 c-536 c

φύσεως πέρι θείας τε καὶ ἀνθρωπίνης ἰδόντα πάθη τε καὶ ἔργα τἀληθὲς νοῆσαι· ἀρχὴ δὲ ἀποδείξεως ἥδε.

Ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος. τὸ γὰρ ἀεικίνητον ἀθάνατον· τὸ δ' ἄλλο κινοῦν καὶ ὑπ' ἄλλου κινούμενον, παῦλαν ἔχον κινήσεως, παῦλαν ἔχει ζωῆς. μόνον δὴ τὸ αὐτὸ κινοῦν, ἅτε οὐκ ἀπολεῖπον ἑαυτό, οὔποτε λήγει κινούμενον, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἄλλοις ὅσα κινεῖται τοῦτο πηγὴ καὶ ἀρχὴ κινήσεως. d ἀρχὴ δὲ ἀγένητον. ἐξ ἀρχῆς γὰρ ἀνάγκη πᾶν τὸ γιγνόμενον γίγνεσθαι, αὐτὴν δὲ μηδ' ἐξ ἑνός· εἰ γὰρ ἔκ του ἀρχὴ γίγνοιτο, οὐκ ἂν ἔτι ἀρχὴ γίγνοιτο. ἐπειδὴ δὲ ἀγένητόν ἐστιν, καὶ ἀδιάφθορον αὐτὸ ἀνάγκη εἶναι. ἀρχῆς γὰρ δὴ ἀπολομένης οὔτε αὐτή ποτε ἔκ του οὔτε ἄλλο ἐξ ἐκείνης γενήσεται, εἴπερ ἐξ ἀρχῆς δεῖ τὰ πάντα γίγνεσθαι. οὕτω δὴ κινήσεως μὲν ἀρχὴ τὸ αὐτὸ αὑτὸ κινοῦν. τοῦτο δὲ οὔτ' ἀπόλλυσθαι οὔτε γίγνεσθαι δυνατόν, ἢ πάντα τε οὐρανὸν e πᾶσάν τε γῆν εἰς ἓν συμπεσοῦσαν στῆναι καὶ μήποτε αὖθις ἔχειν ὅθεν κινηθέντα γενήσεται. ἀθανάτου δὲ πεφασμένου τοῦ ὑφ' ἑαυτοῦ κινουμένου, ψυχῆς οὐσίαν τε καὶ λόγον τοῦτον αὐτόν τις λέγων οὐκ αἰσχυνεῖται. πᾶν γὰρ σῶμα, ᾧ μὲν ἔξωθεν τὸ κινεῖσθαι, ἄψυχον, ᾧ δὲ ἔνδοθεν αὐτῷ ἐξ αὑτοῦ, ἔμψυχον, ὡς ταύτης οὔσης φύσεως ψυχῆς· εἰ δ' ἔστιν τοῦτο οὕτως ἔχον, μὴ ἄλλο τι εἶναι τὸ αὐτὸ ἑαυτὸ 246 a κινοῦν ἢ ψυχήν, ἐξ ἀνάγκης ἀγένητόν τε καὶ ἀθάνατον ψυχὴ ἂν εἴη.

d 3. ἔτι ἀρχὴ Buttmann (et sic ut videtur Iamblichus: cf. Timaeum Locrum ap. Theodoretum εἰ γὰρ ἐγένετο, οὐκ ἂν ἦν ἔτι ἀρχά): ἀρχὴ Vind. 89 Cicero (ut videtur) ἐξ ἀρχῆς B T Simplicius Stobaeus d 4. ἀδιάφθορον T Proclus: ἀδιάφορον B ἄφθορον Stobaeus e 1. γῆν εἰς ἓν Philoponus: γένεσιν B T Hermias Syrianus Stobaeus γῆν in marg. t e 2. ἔχειν Stobaeus: ἔχειν στῆναι B T | δὲ T Alexander Stobaeus: om. B

torno alla natura dell'anima divina e umana, considerando le sue condizioni e le sue azioni. Questo è il principio della dimostrazione.

Ogni anima è immortale. Infatti, ciò che si muove sempre è immortale, mentre ciò che muove altro ed è mosso da altro, quando cessa il movimento, cessa anche di vivere. Dunque, solamente ciò che muove sé stesso non cessa mai di muoversi, in quanto non lascia mai sé stesso, anzi è fonte e principio di movimento anche per le altre cose che si muovono.

Ma il principio non è generato. È necessario infatti che d
tutto ciò che è generato si generi da un principio; mentre il principio è necessario che non sia generato da nulla, perché se il principio si generasse da qualcosa, non sarebbe più un principio. E poiché non è generato, è necessario che sia anche incorruttibile.

Se perisse il principio, infatti, né questo potrebbe generarsi da qualcosa, né altra cosa potrebbe generarsi da esso, dal momento che tutte le cose devono generarsi da un principio. Dunque, è principio di movimento ciò che muove sé stesso. Non è possibile né che questo perisca, né che si generi. Altrimenti, tutto quanto il cielo e tutta quanta la terra, e
insieme in una sola cosa, resterebbero immobili, e non potrebbero più avere di nuovo ciò da cui potrebbero venir rimessi in moto e rigenerarsi.

Siccome si è dimostrato che è immortale ciò che si muove da sé, nessuno proverà vergogna nell'affermare che appunto questa è l'essenza e la definizione dell'anima. Infatti, ogni corpo a cui l'essere in movimento proviene dall'esterno è inanimato; invece, quello a cui proviene dal suo interno e da sé stesso è animato, perché la natura dell'anima è appunto questa. Ma se è così, se ciò che muove sé stesso non può essere altro se non l'anima, allora, di necessità, l'anima dovrà essere ingenerata e altresì immortale. 246 a

Περὶ μὲν οὖν ἀθανασίας αὐτῆς ἱκανῶς· περὶ δὲ τῆς ἰδέας αὐτῆς ὧδε λεκτέον. οἷον μέν ἐστι, πάντῃ πάντως θείας εἶναι καὶ μακρᾶς διηγήσεως, ᾧ δὲ ἔοικεν, ἀνθρωπίνης τε καὶ ἐλάττονος· ταύτῃ οὖν λέγωμεν. ἐοικέτω δὴ συμφύτῳ δυνάμει ὑποπτέρου ζεύγους τε καὶ ἡνιόχου. θεῶν μὲν οὖν ἵπποι τε καὶ ἡνίοχοι πάντες αὐτοί τε ἀγαθοὶ καὶ ἐξ ἀγαθῶν, τὸ δὲ τῶν ἄλλων μέμεικται. καὶ πρῶτον μὲν ἡμῶν ὁ ἄρχων συνωρίδος ἡνιοχεῖ, εἶτα τῶν ἵππων ὁ μὲν αὐτῷ καλός τε καὶ ἀγαθὸς καὶ ἐκ τοιούτων, ὁ δ' ἐξ ἐναντίων τε καὶ ἐναντίος· χαλεπὴ δὴ καὶ δύσκολος ἐξ ἀνάγκης ἡ περὶ ἡμᾶς ἡνιόχησις. πῇ δὴ οὖν θνητόν τε καὶ ἀθάνατον ζῷον ἐκλήθη πειρατέον εἰπεῖν. ψυχὴ πᾶσα παντὸς ἐπιμελεῖται τοῦ ἀψύχου, πάντα δὲ οὐρανὸν περιπολεῖ, ἄλλοτ' ἐν ἄλλοις εἴδεσι γιγνομένη. τελέα μὲν οὖν οὖσα καὶ ἐπτερωμένη μετεωροπορεῖ τε καὶ πάντα τὸν κόσμον διοικεῖ, ἡ δὲ πτερορρυήσασα φέρεται ἕως ἂν στερεοῦ τινος ἀντιλάβηται, οὗ κατοικισθεῖσα, σῶμα γήϊνον λαβοῦσα, αὐτὸ αὑτὸ δοκοῦν κινεῖν διὰ τὴν ἐκείνης δύναμιν, ζῷον τὸ σύμπαν ἐκλήθη, ψυχὴ καὶ σῶμα παγέν, θνητόν τ' ἔσχεν ἐπωνυμίαν· ἀθάνατον δὲ οὐδ' ἐξ ἑνὸς λόγου λελογισμένου, ἀλλὰ πλάττομεν οὔτε ἰδόντες οὔτε ἱκανῶς νοήσαντες θεόν, ἀθάνατόν τι ζῷον, ἔχον μὲν ψυχήν, ἔχον δὲ σῶμα, τὸν ἀεὶ δὲ χρόνον ταῦτα συμπεφυκότα. ἀλλὰ ταῦτα μὲν δή, ὅπῃ τῷ θεῷ φίλον, ταύτῃ ἐχέτω τε καὶ λεγέσθω· τὴν δὲ αἰτίαν τῆς τῶν πτερῶν ἀποβολῆς, δι' ἣν ψυχῆς ἀπορρεῖ, λάβωμεν. ἔστι δέ τις τοιάδε.

246 a 6. ἐοικέτω δὴ γρ. t Hermias Stobaeus: ἐοικε τῳ δὴ T ἔοικε τῷ δὴ B ἔοικε δή τῳ V ἔοικε δὴ τῇ vulg. a 8. πάντες αὐτοί τε T: καὶ πάντες αὐτοὶ B b 2. αὐτῷ B T: αὐτῶν al. b 5. τε T: om. B b 6. ψυχὴ πᾶσα Simplicius: πᾶσα ἡ ψυχὴ B ἡ ψυχὴ πᾶσα T ψυχὴ γὰρ πᾶσα Eusebius b 7. οὐρανὸν B T: ἄνθρωπον V οὖν Herwerden secl. Badham c 1. οὖν T: om. B | μετεωροπολεῖ Syrianus | πάντα B: ἅπαντα T c 7. πλάττομεν Proclus corr. V: πλαττομένου B T | οὔτε ἰδόντες T: οὔτ' εἰδότες B Proclus d 1. τι T: τὸ B d 2. δή T: ἤδη B

Sulla immortalità dell'anima abbiamo detto a sufficienza.
Sull'Idea di anima dobbiamo dire quanto segue.

Spiegare quale sia, sarebbe compito di una esposizione divina in tutti i sensi e lunga; ma dire a che cosa assomigli è una esposizione umana e piuttosto breve. Parliamone, pertanto, in questo modo.

Pensiamo, dunque, che l'anima assomigli a una forza per sua natura composta di un carro alato a due cavalli e di un auriga. I cavalli e gli aurighi degli dèi sono tutti buoni e discendono da buoni, invece quelli degli altri sono misti. In b primo luogo, in noi l'auriga guida un carro a due cavalli; inoltre, tra i due cavalli, uno è bello e buono e discende da belli e buoni; l'altro, invece, deriva da opposti ed è opposto. Difficile e disagevole, di necessità, per quel che ci riguarda, è la guida del carro.

Ora, bisogna cercare di dire in che senso l'essere vivente è stato chiamato mortale e immortale. Ogni anima si prende cura di tutto ciò che è inanimato. Essa gira per tutto il cielo, ora in una forma, ora in un'altra. Quando essa è perfetta e alata, vola in alto e governa tutto quanto il mondo. Ma una c volta che abbia perduto le ali, viene trascinata giù fino a quando non si aggrappi a qualcosa di solido, e, trasportata la sua dimora in esso, e preso un corpo terroso, per la potenza di essa questo sembra muoversi da sé. L'insieme, ossia l'anima e il corpo a essa congiunto, fu chiamato "essere vivente" ed ebbe il soprannome di "mortale".

Il termine "immortale" non può essere spiegato sulla base di un solo discorso razionale; ma, senza conoscerlo e intenderlo in modo adeguato, noi ci figuriamo un dio, un essere vivente e immortale, che ha un'anima e un corpo d eternamente connaturati. Ma di queste cose si pensi e si dica come piace al dio.

Cerchiamo invece di comprendere la causa della caduta delle ali, per cui esse si staccano dall'anima. Una causa è questa.

Πέφυκεν ἡ πτεροῦ δύναμις τὸ ἐμβριθὲς ἄγειν ἄνω μετεωρίζουσα ᾗ τὸ τῶν θεῶν γένος οἰκεῖ, κεκοινώνηκε δέ πῃ μάλιστα τῶν περὶ τὸ σῶμα τοῦ θείου [ψυχή], τὸ δὲ θεῖον
e καλόν, σοφόν, ἀγαθόν, καὶ πᾶν ὅτι τοιοῦτον· τούτοις δὴ τρέφεταί τε καὶ αὔξεται μάλιστά γε τὸ τῆς ψυχῆς πτέρωμα, αἰσχρῷ δὲ καὶ κακῷ καὶ τοῖς ἐναντίοις φθίνει τε καὶ διόλλυται. ὁ μὲν δὴ μέγας ἡγεμὼν ἐν οὐρανῷ Ζεύς, ἐλαύνων
5 πτηνὸν ἅρμα, πρῶτος πορεύεται, διακοσμῶν πάντα καὶ ἐπιμελούμενος· τῷ δ' ἕπεται στρατιὰ θεῶν τε καὶ δαιμόνων,
247 a κατὰ ἕνδεκα μέρη κεκοσμημένη. μένει γὰρ Ἑστία ἐν θεῶν οἴκῳ μόνη· τῶν δὲ ἄλλων ὅσοι ἐν τῷ τῶν δώδεκα ἀριθμῷ τεταγμένοι θεοὶ ἄρχοντες ἡγοῦνται κατὰ τάξιν ἣν ἕκαστος ἐτάχθη. πολλαὶ μὲν οὖν καὶ μακάριαι θέαι τε καὶ διέξοδοι
5 ἐντὸς οὐρανοῦ, ἃς θεῶν γένος εὐδαιμόνων ἐπιστρέφεται πράττων ἕκαστος αὐτῶν τὸ αὑτοῦ, ἕπεται δὲ ὁ ἀεὶ ἐθέλων τε καὶ δυνάμενος· φθόνος γὰρ ἔξω θείου χοροῦ ἵσταται. ὅταν δὲ δὴ πρὸς δαῖτα καὶ ἐπὶ θοίνην ἴωσιν, ἄκραν ἐπὶ τὴν
b ὑπουράνιον ἀψῖδα πορεύονται πρὸς ἄνantes, ᾗ δὴ τὰ μὲν θεῶν ὀχήματα ἰσορρόπως εὐήνια ὄντα ῥᾳδίως πορεύεται, τὰ δὲ ἄλλα μόγις· βρίθει γὰρ ὁ τῆς κάκης ἵππος μετέχων, ἐπὶ τὴν γῆν ῥέπων τε καὶ βαρύνων ᾧ μὴ καλῶς ἦν τεθραμμένος
5 τῶν ἡνιόχων. ἔνθα δὴ πόνος τε καὶ ἀγὼν ἔσχατος ψυχῇ πρόκειται. αἱ μὲν γὰρ ἀθάνατοι καλούμεναι, ἡνίκ' ἂν πρὸς ἄκρῳ γένωνται, ἔξω πορευθεῖσαι ἔστησαν ἐπὶ τῷ τοῦ οὐρανοῦ
c νώτῳ, στάσας δὲ αὐτὰς περιάγει ἡ περιφορά, αἱ δὲ θεωροῦσι τὰ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ.

d 8. ψυχή B T: om. Plutarchus e 2. αὔξεται B T: ἄρδεται Proclus | μάλιστά γε b: μάλιστά τε B μάλιστα T e 3. καὶ τοῖς ἐναντίοις secl. Schanz
247 a 5. εὐδαιμόνων B T Syrianus Damascius: καὶ δαιμόνων Badham εὐδαιμόνως Schanz a 7. θείου χοροῦ B Alexander: χοροῦ θείου T a 8. καὶ B: τε καὶ T | ἐπὶ T Proclus: ὑπὸ B b 1. ὑπουράνιον B Proclus: ὑπουρανίαν W (sed ε supra ὐ) οὐράνιον T | ᾗ δὴ Proclus: ἤδη B T b 3. κάκης T: κακῆς B b 4. ἣν recc.: ᾗ B T c 1. νώτῳ στάσας Proclus: νώτωι* στάσας T νώτωι ἱστάσας B | θεωροῦσι corr. Ven. 189: θεωροῦσαι B T

Per sua natura la potenza dell'ala tende a portare in alto ciò che è pesante, sollevandolo là dove abita la stirpe degli dèi, e in certo senso partecipa del divino più di tutte le cose che riguardano il corpo. E il divino è ciò che è bello, sapiente e buono e tutto ciò che è di questo tipo. Di queste cose e soprattutto le ali dell'anima vengono nutrite e accresciute; dalla bruttezza, invece, dalla malvagità e da tutti i contrari negativi esse vengono guastate e mandate in rovina.

Zeus, il grande sovrano che sta in cielo, conducendo il carro alato, è il primo a procedere, ordina tutte quante le cose e si prende cura di esse. A lui tien dietro un esercito di dèi e di dèmoni, ordinato in undici schiere. Nella casa degli 247 a dèi rimane Estia, da sola. Quanto agli altri dèi, quelli che sono stati posti come capi in questo numero di dodici, guidano, ciascuno, la loro schiera, nell'ordine secondo cui sono stati scelti. Molti e beati sono, dunque, le visioni e i percorsi dentro il cielo, che compie la stirpe degli dèi beati, mentre ciascuno di loro adempie il proprio compito. Tien dietro agli dèi chi sempre lo vuole e ne ha la capacità: l'invidia rimane fuori del coro divino. Quando essi vanno a banchetto per prendere cibo, procedono verso l'alto fino a raggiungere la sommità della volta del cielo. Là i veicoli degli b dèi, che sono ben equilibrati e agili da guidare, procedono facilmente; gli altri, invece, procedono con fatica. Il cavallo che è partecipe del male, infatti, cala, piegando verso terra e opprimendo l'auriga che non abbia saputo allevarlo bene.

Qui all'anima si presenta la fatica e la prova suprema. Quando le anime che sono dette immortali pervengono alla sommità del cielo, procedendo al di fuori, si posano sulla volta del cielo, e la rotazione del cielo le trasporta così posate, ed esse contemplano le cose che stanno al di fuori del cielo. c

247 a 7. cfr. Platone, *Tim.* 29 e 1-2; Aristotele, *Metaph.* A 2,982 b 32-983 a 5

Τὸν δὲ ὑπερουράνιον τόπον οὔτε τις ὕμνησέ πω τῶν τῇδε ποιητὴς οὔτε ποτὲ ὑμνήσει κατ' ἀξίαν. ἔχει δὲ ὧδε – τολμητέον γὰρ οὖν τό γε ἀληθὲς εἰπεῖν, ἄλλως τε καὶ περὶ ἀληθείας λέγοντα – ἡ γὰρ ἀχρώματός τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφὴς οὐσία ὄντως οὖσα, ψυχῆς κυβερνήτῃ μόνῳ θεατὴ νῷ, περὶ ἣν τὸ τῆς ἀληθοῦς ἐπιστήμης γένος, τοῦτον ἔχει τὸν τόπον. ἆρ' οὖν θεοῦ διάνοια νῷ τε καὶ ἐπιστήμῃ ἀκηράτῳ τρεφομένη, καὶ ἁπάσης ψυχῆς ὅση ἂν μέλῃ τὸ προσῆκον δέξασθαι, ἰδοῦσα διὰ χρόνου τὸ ὂν ἀγαπᾷ τε καὶ θεωροῦσα τἀληθῆ τρέφεται καὶ εὐπαθεῖ, ἕως ἂν κύκλῳ ἡ περιφορὰ εἰς ταὐτὸν περιενέγκῃ. ἐν δὲ τῇ περιόδῳ καθορᾷ μὲν αὐτὴν δικαιοσύνην, καθορᾷ δὲ σωφροσύνην, καθορᾷ δὲ ἐπιστήμην, οὐχ ᾗ γένεσις πρόσεστιν, οὐδ' ἥ ἐστίν που ἑτέρα ἐν ἑτέρῳ οὖσα ὧν ἡμεῖς νῦν ὄντων καλοῦμεν, ἀλλὰ τὴν ἐν τῷ ὅ ἐστιν ὂν ὄντως ἐπιστήμην οὖσαν· καὶ τἆλλα ὡσαύτως τὰ ὄντα ὄντως θεασαμένη καὶ ἐστιαθεῖσα, δῦσα πάλιν εἰς τὸ εἴσω τοῦ οὐρανοῦ, οἴκαδε ἦλθεν. ἐλθούσης δὲ αὐτῆς ὁ ἡνίοχος πρὸς τὴν φάτνην τοὺς ἵππους στήσας παρέβαλεν ἀμβροσίαν τε καὶ ἐπ' αὐτῇ νέκταρ ἐπότισεν.

248 a Καὶ οὗτος μὲν θεῶν βίος· αἱ δὲ ἄλλαι ψυχαί, ἡ μὲν ἄριστα θεῷ ἑπομένη καὶ εἰκασμένη ὑπερῆρεν εἰς τὸν ἔξω τόπον τὴν τοῦ ἡνιόχου κεφαλήν, καὶ συμπεριηνέχθη τὴν περιφοράν, θορυβουμένη ὑπὸ τῶν ἵππων καὶ μόγις καθορῶσα τὰ ὄντα· ἡ δὲ τοτὲ μὲν ἦρεν, τοτὲ δ' ἔδυ, βιαζομένων δὲ τῶν ἵππων τὰ μὲν εἶδεν, τὰ δ' οὔ. αἱ δὲ δὴ ἄλλαι γλιχόμεναι

c 7. οὖσα ψυχῆς T Simplicius: ψυχῇ οὖσα B ψυχῆς Stobaeus οὖσα Madvig c 7-8. θεατὴ νῷ Clemens Proclus: θεατῇ νῷ B θεατῇ νῷ χρῆται T W d 1. τόπον T Simplicius: τρόπον B d 1-2. ἀκηράτῳ τρεφομένη W Damascius: ἀκήρατος στρεφομένη B et ος s. v. W^2 ἀκηράτω vel ἀκήρατος στρεφομένη T d 2. ὅση B: ὅση T | μέλῃ G: μέλλῃ B T d 3. δέξασθαι T: δέξεσθαι B d 5-6. καθορᾷ μὲν T: καθορῶμεν B d 7. οὐδ' ἥ B: οὐ δὴ T οὐδ' ᾗ vulg.

Questo luogo sopraceleste nessuno dei poeti di quaggiù lo cantò mai, né mai lo canterà in modo degno. La cosa sta in questo modo, perché bisogna avere il coraggio di dire il vero, specialmente se si parla della verità. L'essere che realmente è, senza colore, senza figura e non visibile, e che può essere contemplato solo dalla guida dell'anima, ossia dall'intelletto, e intorno a cui verte la conoscenza vera, occupa questo luogo. Ora, siccome la ragione di un dio è nu- d
trita da una intelligenza e da una scienza pura, anche quella di ogni anima cui prema di conoscere ciò che le conviene, quando vede dopo un certo tempo l'essere, si allieta, e, contemplando la verità, se ne nutre e ne gode, finché la rotazione del cielo non l'abbia riportata allo stesso punto. Nel giro che essa compie vede la Giustizia stessa, vede la Temperanza, vede la Scienza, non quella connessa col divenire, né quella che è differente in quanto si fonda sulle cose alle quali noi ora diamo il nome di esseri, ma quella che è vera- e
mente scienza in ciò che è veramente essere. E dopo che ha contemplato tutti gli esseri che veramente sono e se ne è saziata, di nuovo penetra all'interno del cielo e se ne torna alla sua dimora. E, giunta alla dimora, l'auriga, dopo aver condotto i cavalli alla mangiatoia, getta a loro ambrosia, e oltre a essa dà a loro da bere del nettare.

Questa è la vita degli dèi. Quanto alle altre anime, una, 248 a
seguendo il dio nel modo migliore possibile e rendendosi simile a lui, solleva il capo dell'auriga verso il luogo che sta al di fuori del cielo e viene trasportata nel moto di rotazione, ma a stento contempla gli esseri, perché turbata dai cavalli. Un'altra anima, invece, ora solleva il capo, ora lo abbassa; ma poiché i cavalli le fanno violenza, vede alcuni esseri, mentre altri no. Seguono le altre anime, che aspirano tutte

c 3-d 1. cfr. Platone, *Resp.* VI 509 d 1-5 e 4-6. richiamo a Omero, *Il.* V 368-9

μὲν ἅπασαι τοῦ ἄνω ἔπονται, ἀδυνατοῦσαι δέ, ὑποβρύχιαι
συμπεριφέρονται, πατοῦσαι ἀλλήλας καὶ ἐπιβάλλουσαι, ἑτέρα
b πρὸ τῆς ἑτέρας πειρωμένη γενέσθαι. θόρυβος οὖν καὶ
ἅμιλλα καὶ ἱδρὼς ἔσχατος γίγνεται, οὗ δὴ κακίᾳ ἡνιόχων
πολλαὶ μὲν χωλεύονται, πολλαὶ δὲ πολλὰ πτερὰ θραύονται·
πᾶσαι δὲ πολὺν ἔχουσαι πόνον ἀτελεῖς τῆς τοῦ ὄντος θέας
5 ἀπέρχονται, καὶ ἀπελθοῦσαι τροφῇ δοξαστῇ χρῶνται. οὗ
δ' ἕνεχ' ἡ πολλὴ σπουδὴ τὸ ἀληθείας ἰδεῖν πεδίον οὗ ἐστιν,
ἥ τε δὴ προσήκουσα ψυχῆς τῷ ἀρίστῳ νομὴ ἐκ τοῦ ἐκεῖ
c λειμῶνος τυγχάνει οὖσα, ἥ τε τοῦ πτεροῦ φύσις, ᾧ ψυχὴ
κουφίζεται, τούτῳ τρέφεται. θεσμός τε Ἀδραστείας ὅδε.
ἥτις ἂν ψυχὴ θεῷ συνοπαδὸς γενομένη κατίδῃ τι τῶν ἀλη-
θῶν, μέχρι τε τῆς ἑτέρας περιόδου εἶναι ἀπήμονα, κἂν ἀεὶ
5 τοῦτο δύνηται ποιεῖν, ἀεὶ ἀβλαβῆ εἶναι· ὅταν δὲ ἀδυνα-
τήσασα ἐπισπέσθαι μὴ ἴδῃ, καί τινι συντυχίᾳ χρησαμένη
λήθης τε καὶ κακίας πλησθεῖσα βαρυνθῇ, βαρυνθεῖσα δὲ
πτερορρυήσῃ τε καὶ ἐπὶ τὴν γῆν πέσῃ, τότε νόμος τὰυτην
d μὴ φυτεῦσαι εἰς μηδεμίαν θήρειον φύσιν ἐν τῇ πρώτῃ
γενέσει, ἀλλὰ τὴν μὲν πλεῖστα ἰδοῦσαν εἰς γονὴν ἀνδρὸς
γενησομένου φιλοσόφου ἢ φιλοκάλου ἢ μουσικοῦ τινος καὶ
ἐρωτικοῦ, τὴν δὲ δευτέραν εἰς βασιλέως ἐννόμου ἢ πολεμικοῦ
5 καὶ ἀρχικοῦ, τρίτην εἰς πολιτικοῦ ἤ τινος οἰκονομικοῦ ἢ
χρηματιστικοῦ, τετάρτην εἰς φιλοπόνου ‹ἢ› γυμναστικοῦ ἢ

248 b 2. οὗ δὴ T: ουδη B b 5-6. οὗ δ' ἕνεχ' ἡ corr. D: οὐδὲν ἔχει B οὗ δὴ ἕνεχ' ἡ T b 6. οὗ secl. Madvig c 3. ψυχὴ T: ψυχῇ B c 4-5. κἂν αἰεὶ τοῦτο... αἰεὶ ἀβλαβῆ T W εἰ τοῦτο... κἂν αἰεὶ βλάβη B c 6. χρησαμένη T: χρησαμένῃ B d 1. θήρειον T: θηρείαν B d 6. ἢ add. Badham

quante a salire in alto; ma, non essendo capaci di farlo, vengono sommerse e trascinate nel moto di rotazione, urtandosi l'una con l'altra, accalcandosi e tentando di passare l'una b
davanti all'altra. Nasce, dunque, un tumulto e una lotta con un estremo sudore, e, per l'ignavia degli aurighi, molte anime rimangono storpiate, e numerose riportano molte delle loro penne spezzate. Tutte, poi, oppresse da grande fatica, se ne allontanano senza aver goduto della contemplazione dell'essere; e, una volta che si siano allontanate, si nutrono del cibo dell'opinione. Il motivo per cui esse mettono tanto impegno per vedere la Pianura della Verità è questo: il nutrimento adatto alla parte migliore dell'anima proviene dal prato che è là, e la natura dell'ala con cui l'anima può volare c
si nutre proprio di questo.

Ed ecco quale è la legge di Adrastea. Ogni anima che, diventata seguace di un dio, abbia potuto contemplare qualcuna delle verità, rimane illesa fino al giro successivo; e, se è capace di fare questo, rimane immune per sempre. Qualora, invece, non essendo in grado di seguire il dio, non abbia visto, e, per qualche disavventura subita, riempitasi di dimenticanza e di malvagità, si sia appesantita, e, appesantitasi, abbia perso le ali e sia caduta per terra, allora è legge che quest'anima non si trapianti in alcuna natura animale nella d
prima generazione. Quella invece che ha visto il maggior numero di esseri è legge che si trapianti nel seme di un uomo che dovrà diventare amico del sapere e amico del bello, o amico delle Muse, o desideroso d'amore. Quella che viene seconda, è legge che si trapianti in un re che rispetti la legge o in un uomo abile in guerra e adatto al comando. La terza in un uomo politico, o in un economista, o in un finanziere. La quarta in un uomo che ama le fatiche, o in uno che prati-

248 c 2. cfr. Empedocle, 31 B 115 Diels-Kranz; Eschilo, *Prom.* 936; *Orph. fragm.* 20, 105, 152, 162 Kern

περὶ σώματος ἴασίν τινος ἐσομένου, πέμπτην μαντικὸν βίον
e ἢ τινα τελεστικὸν ἔξουσαν· ἕκτῃ ποιητικὸς ἢ τῶν περὶ
μίμησίν τις ἄλλος ἁρμόσει, ἑβδόμῃ δημιουργικὸς ἢ γεωργικός,
ὀγδόῃ σοφιστικὸς ἢ δημοκοπικός, ἐνάτῃ τυραννικός. ἐν δὴ
τούτοις ἅπασιν ὃς μὲν ἂν δικαίως διαγάγῃ ἀμείνονος μοίρας
5 μεταλαμβάνει, ὃς δ' ἂν ἀδίκως, χείρονος· εἰς μὲν γὰρ τὸ
αὐτὸ ὅθεν ἥκει ἡ ψυχὴ ἑκάστη οὐκ ἀφικνεῖται ἐτῶν μυρίων –
249 a οὐ γὰρ πτεροῦται πρὸ τοσούτου χρόνου – πλὴν ἡ τοῦ φιλοσο-
φήσαντος ἀδόλως ἢ παιδεραστήσαντος μετὰ φιλοσοφίας,
αὗται δὲ τρίτῃ περιόδῳ τῇ χιλιετεῖ, ἐὰν ἕλωνται τρὶς ἐφεξῆς
τὸν βίον τοῦτον, οὕτω πτερωθεῖσαι τρισχιλιοστῷ ἔτει ἀπέρ-
5 χονται. αἱ δὲ ἄλλαι, ὅταν τὸν πρῶτον βίον τελευτήσωσιν,
κρίσεως ἔτυχον, κριθεῖσαι δὲ αἱ μὲν εἰς τὰ ὑπὸ γῆς δικαι-
ωτήρια ἐλθοῦσαι δίκην ἐκτίνουσιν, αἱ δ' εἰς τοὐρανοῦ τινα
τόπον ὑπὸ τῆς Δίκης κουφισθεῖσαι διάγουσιν ἀξίως οὗ ἐν
b ἀνθρώπου εἶδει ἐβίωσαν βίου. τῷ δὲ χιλιοστῷ ἀμφότεραι
ἀφικνούμεναι ἐπὶ κλήρωσίν τε καὶ αἵρεσιν τοῦ δευτέρου
βίου αἱροῦνται ὃν ἂν θέλῃ ἑκάστη· ἔνθα καὶ εἰς θηρίου
βίον ἀνθρωπίνη ψυχὴ ἀφικνεῖται, καὶ ἐκ θηρίου ὅς ποτε
5 ἄνθρωπος ἦν πάλιν εἰς ἄνθρωπον. οὐ γὰρ ἥ γε μήποτε
ἰδοῦσα τὴν ἀλήθειαν εἰς τόδε ἥξει τὸ σχῆμα. δεῖ γὰρ ἀν-

d 7. τινος Hermann: τινα B T e 3. δημοκοπικός T: δημοτικός B | δὴ B: δὲ T
249 b 3. θέλῃ B T: ἐθέλῃ Eusebius b 4. βίον T: βίου B

chi la ginnastica o che si dedichi alla guarigione dei corpi. La quinta è destinata ad avere la vita di un indovino o di un e
iniziatore ai misteri. Alla sesta converrà la vita di un poeta o di qualcun altro di coloro che si occupano dell'imitazione. Alla settima, la vita di un artigiano o di un agricoltore. All'ottava, la vita di un sofista o di un corteggiatore di popolo. Alla nona, la vita di un tiranno.

Fra tutti costoro, poi, chi ha condotto la vita in modo giusto, riceve una sorte migliore, mentre chi ha condotto una vita in modo ingiusto riceve una sorte peggiore. Infatti, ogni anima non ritorna là da dove è venuta per un periodo di diecimila anni, perché le ali prima di questo periodo di tempo non rispuntano, tranne che nell'anima di chi ha eser- 249 a
citato la filosofia in modo sincero, o ha amato i ragazzi in modo conforme a filosofia. Al terzo giro di mille anni, queste anime, se hanno scelto per tre volte consecutive questo tipo di vita, rimesse così le ali, al termine del terzo millennio se ne vanno via. Le altre, invece, quando giungeranno al termine della loro prima vita, subiranno un giudizio, e dopo che saranno state giudicate, alcune, andando in luoghi di espiazione sotto terra, scontano la loro pena; altre, invece, essendo elevate dalla Giustizia in un qualche luogo del cielo, conducono una vita corrispondente al tipo di vita che hanno condotto in forma di uomo. Al millesimo anno, poi, b
sia le une che le altre, giunte al momento del sorteggio e della scelta della seconda vita terrena, operano questa scelta, ciascuna scegliendo come vuole. A questo punto, un'anima umana può passare anche in una vita di bestia, e chi un tempo era stato uomo può tornare ancora una volta da animale a uomo. In effetti, l'anima che non ha mai contemplato la Verità non potrà mai giungere a questa forma.

249 b 1-3. cfr. Platone, *Resp.* X 616 b-621 b b 3-5. cfr. Platone, *Phd.* 81 b-82 b

θρωπον συνιέναι κατ' εἶδος λεγόμενον, ἐκ πολλῶν ἰὸν αἰ-
c σθήσεων εἰς ἓν λογισμῷ συναιρούμενον· τοῦτο δ' ἐστιν
ἀνάμνησις ἐκείνων ἅ ποτ' εἶδεν ἡμῶν ἡ ψυχὴ συμπορευθεῖσα
θεῷ καὶ ὑπεριδοῦσα ἃ νῦν εἶναί φαμεν, καὶ ἀνακύψασα εἰς
τὸ ὂν ὄντως. διὸ δὴ δικαίως μόνη πτεροῦται ἡ τοῦ φιλοσό-
5 φου διάνοια· πρὸς γὰρ ἐκείνοις ἀεί ἐστιν μνήμῃ κατὰ δύναμιν,
πρὸς οἷσπερ θεὸς ὢν θεῖός ἐστιν. τοῖς δὲ δὴ τοιούτοις ἀνὴρ
ὑπομνήμασιν ὀρθῶς χρώμενος, τελέους ἀεὶ τελετὰς τελού-
μενος, τέλεος ὄντως μόνος γίγνεται· ἐξιστάμενος δὲ τῶν
d ἀνθρωπίνων σπουδασμάτων καὶ πρὸς τῷ θείῳ γιγνόμενος,
νουθετεῖται μὲν ὑπὸ τῶν πολλῶν ὡς παρακινῶν, ἐνθουσιάζων
δὲ λέληθεν τοὺς πολλούς.

Ἔστι δὴ οὖν δεῦρο ὁ πᾶς ἥκων λόγος περὶ τῆς τετάρτης
5 μανίας – ἣν ὅταν τὸ τῇδέ τις ὁρῶν κάλλος, τοῦ ἀληθοῦς
ἀναμιμνῃσκόμενος, πτερῶταί τε καὶ ἀναπτερούμενος προ-
θυμούμενος ἀναπτέσθαι, ἀδυνατῶν δέ, ὄρνιθος δίκην βλέπων
ἄνω, τῶν κάτω δὲ ἀμελῶν, αἰτίαν ἔχει ὡς μανικῶς διακεί-
e μενος – ὡς ἄρα αὕτη πασῶν τῶν ἐνθουσιάσεων ἀρίστη τε
καὶ ἐξ ἀρίστων τῷ τε ἔχοντι καὶ τῷ κοινωνοῦντι αὐτῆς
γίγνεται, καὶ ὅτι ταύτης μετέχων τῆς μανίας ὁ ἐρῶν τῶν
καλῶν ἐραστὴς καλεῖται. καθάπερ γὰρ εἴρηται, πᾶσα μὲν
5 ἀνθρώπου ψυχὴ φύσει τεθέαται τὰ ὄντα, ἢ οὐκ ἂν ἦλθεν
250 a εἰς τόδε τὸ ζῷον· ἀναμιμνῄσκεσθαι δὲ ἐκ τῶνδε ἐκεῖνα οὐ

b 7. ‹τὸ› κατ' εἶδος Heindorf | ἰὸν B T: οἷον rec. b ἰόντ' Badham c 1. ξυναι-
ρούμενον B T ξυναιρουμένων Heindorf c 6. θεὸς B: ὁ θεὸς T (utrumque tra-
ditum fuisse testatur Hermias) | θεῖός B T: θεός quoque traditum fuisse testatur
Hermias d 5. ἣν B T Stobaeus: ᾗ al. ἵν' vulg. d 6. τε καὶ B T Stobaeus:
secl. Schanz d 8. μανικῶς T: μανικὸς B e 4. καλεῖται B T: γίγνεται Sto-
baeus

Bisogna, infatti, che l'uomo comprenda in funzione di quella che viene chiamata Idea, procedendo da una molteplicità di sensazioni a una unità colta con il pensiero. E que- c
sta è una reminiscenza delle cose che un tempo la nostra anima ha visto, quando procedeva al seguito di un dio e guardava dall'alto le cose che diciamo essere, alzando la testa verso quello che è veramente essere. Perciò, giustamente, solo l'anima del filosofo mette le ali. Con il ricordo, infatti, per quanto gli è possibile, egli è sempre in rapporto con quelle realtà, in relazione con le quali anche un dio è divino. Un uomo che si serva di tali reminiscenze in modo retto, in quanto è sempre iniziato a misteri perfetti, diventa, lui solo, veramente perfetto. Però, siccome si allontana dalle occupazioni umane e si rivolge al divino, viene accusato dai d
più di essere uscito di senno. Sfugge ai più che egli, invece, è invasato da un dio.

Questa è la conclusione cui perviene tutto il discorso sulla quarta forma di mania – ossia quella mania per la quale, quando uno veda la bellezza di quaggiù, ricordandosi della vera Bellezza, mette le ali, e messe di nuovo le ali, è desideroso di volare, ma ne è incapace, e guardando verso l'alto come un uccello e non prendendosi cura delle cose di quaggiù, riceve l'accusa di trovarsi in uno stato di mania. E il discorso giunge a dire che, fra tutte le divine ispirazioni, que- e
sta è la migliore e deriva dalle cose migliori, e per chi la possiede e per chi ne partecipa. Ed è per questo che, partecipando di tale mania, chi ama i belli viene detto innamorato. Infatti, come ho detto, ciascun'anima di uomo, per sua natura, ha contemplato gli esseri, altrimenti non sarebbe venuta in questo essere vivente.

Ma il ricordarsi di questi esseri, procedendo dalle cose di 250 a

c 5-d 2. cfr. Platone, *Resp.* VI 500 b 8-d 1 e 4. rimando a 249 b 5-6

ῥᾴδιον ἁπάσῃ, οὔτε ὅσαι βραχέως εἶδον τότε τἀκεῖ, οὔθ' αἳ
δεῦρο πεσοῦσαι ἐδυστύχησαν, ὥστε ὑπό τινων ὁμιλιῶν ἐπὶ
τὸ ἄδικον τραπόμεναι λήθην ὧν τότε εἶδον ἱερῶν ἔχειν.
ὀλίγαι δὴ λείπονται αἷς τὸ τῆς μνήμης ἱκανῶς πάρεστιν·
αὗται δέ, ὅταν τι τῶν ἐκεῖ ὁμοίωμα ἴδωσιν, ἐκπλήττονται
καὶ οὐκέτ' ‹ἐν› αὑτῶν γίγνονται, ὃ δ' ἔστι τὸ πάθος ἀγνο-
b οῦσι διὰ τὸ μὴ ἱκανῶς διαισθάνεσθαι. δικαιοσύνης μὲν οὖν
καὶ σωφροσύνης καὶ ὅσα ἄλλα τίμια ψυχαῖς οὐκ ἔνεστι
φέγγος οὐδὲν ἐν τοῖς τῇδε ὁμοιώμασιν, ἀλλὰ δι' ἀμυδρῶν
ὀργάνων μόγις αὐτῶν καὶ ὀλίγοι ἐπὶ τὰς εἰκόνας ἰόντες
θεῶνται τὸ τοῦ εἰκασθέντος γένος· κάλλος δὲ τότ' ἦν ἰδεῖν
λαμπρόν, ὅτε σὺν εὐδαίμονι χορῷ μακαρίαν ὄψιν τε καὶ
θέαν, ἑπόμενοι μετὰ μὲν Διὸς ἡμεῖς, ἄλλοι δὲ μετ' ἄλλου
θεῶν, εἶδόν τε καὶ ἐτελοῦντο τῶν τελετῶν ἣν θέμις λέγειν
c μακαριωτάτην, ἣν ὠργιάζομεν ὁλόκληροι μὲν αὐτοὶ ὄντες καὶ
ἀπαθεῖς κακῶν ὅσα ἡμᾶς ἐν ὑστέρῳ χρόνῳ ὑπέμενεν, ὁλό-
κληρα δὲ καὶ ἁπλᾶ καὶ ἀτρεμῆ καὶ εὐδαίμονα φάσματα
μυούμενοί τε καὶ ἐποπτεύοντες ἐν αὐγῇ καθαρᾷ, καθαροὶ
ὄντες καὶ ἀσήμαντοι τούτου ὃ νῦν δὴ σῶμα περιφέροντες
ὀνομάζομεν, ὀστρέου τρόπον δεδεσμευμένοι.

Ταῦτα μὲν οὖν μνήμῃ κεχαρίσθω, δι' ἣν πόθῳ τῶν τότε
νῦν μακρότερα εἴρηται· περὶ δὲ κάλλους, ὥσπερ εἴπομεν,

250 a 3. ὥστε B γρ. t: οὔτε T a 7. οὐκέτ' ἐν αὑτῶν Hirschig: οὐκέτ' αὐτῶν B T οὐκέθ' αὑτῶν vulg. b 4. ὀλίγοι B t: ὀλίγοις T b 8. τῶν B: om. T | ἦν recc.: ἢ B ᾗ T c 1. ὠργιάζομεν W: ὀργιάζομεν B T c 4. αὐγῇ T: αυτη B c 5. ἀσήμαντοι] fort. ἀπήμαντοι H. Richards | νῦν δὴ T: νῦν B c 6. δεδεσμευμένοι T: δεδεσμευμένον B

quaggiù, non è cosa facile per tutte le anime: non per quelle che videro con un breve sguardo le realtà di lassù, non per quelle che, cadute quaggiù, ebbero una cattiva sorte, e, trascinate all'ingiustizia da cattive compagnie, caddero nell'oblio di quelle realtà sacre che videro allora. Poche anime restano nelle quali è presente il ricordo in maniera sufficiente. Quando vedono qualcosa che sia un'immagine delle realtà di lassù, esse restano colpite e non rimangono più in sé. Ma non sanno cosa sia quello che provano, perché non lo percepiscono in modo sufficiente. b

Ora, della Giustizia, della Temperanza e di tutte quante le altre cose che hanno valore per le anime, nessun fulgore è presente nelle immagini di quaggiù. Ma solo pochi, mediante gli organi oscuri, avvicinandosi alle copie, a mala pena vedono l'originario modello che è riprodotto in quelle copie.

Ma la Bellezza si vedeva allora nel suo splendore, in un coro felice avevamo una beata visione e contemplazione, mentre noi eravamo al seguito di Zeus e altri erano al seguito di un altro degli dèi, e ci iniziavamo a quella iniziazione che è giusto dire la più beata, che celebravamo, essendo in- c
tegri e non toccati dai mali che ci avrebbero aspettato nel tempo a venire, contemplando nella iniziazione misterica visioni integre, semplici, immutabili e beate, in una pura luce, essendo anche noi puri e non tumulati in questo sepolcro che ora ci portiamo dietro e che chiamiamo corpo, imprigionati in esso come l'ostrica.

Tutto questo sia detto, dunque, in omaggio al ricordo in virtù del quale, per il desiderio che abbiamo delle cose di allora, ora si è parlato piuttosto a lungo. Per quanto riguarda la Bellezza, poi, come abbiamo detto, splendeva fra le realtà di

250 c 4-6. cfr. Platone, *Gorg.* 493 a; *Phd.* 62 b, 83 d; *Crat.* 400 c c 8. ὥσπερ εἴπομεν: cfr. 250 b 5-8

d μετ' ἐκείνων τε ἔλαμπεν ὄν, δεῦρό τ' ἐλθόντες κατειλήφαμεν
αὐτὸ διὰ τῆς ἐναργεστάτης αἰσθήσεως τῶν ἡμετέρων στίλβον
ἐναργέστατα. ὄψις γὰρ ἡμῖν ὀξυτάτη τῶν διὰ τοῦ σώματος
ἔρχεται αἰσθήσεων, ᾗ φρόνησις οὐχ ὁρᾶται – δεινοὺς γὰρ ἂν
5 παρεῖχεν ἔρωτας, εἴ τι τοιοῦτον ἑαυτῆς ἐναργὲς εἴδωλον
παρείχετο εἰς ὄψιν ἰόν – καὶ τἆλλα ὅσα ἐραστά· νῦν δὲ
κάλλος μόνον ταύτην ἔσχε μοῖραν, ὥστ' ἐκφανέστατον εἶναι
e καὶ ἐρασμιώτατον. ὁ μὲν οὖν μὴ νεοτελὴς ἢ διεφθαρμένος
οὐκ ὀξέως ἐνθένδε ἐκεῖσε φέρεται πρὸς αὐτὸ τὸ κάλλος,
θεώμενος αὐτοῦ τὴν τῇδε ἐπωνυμίαν, ὥστ' οὐ σέβεται προσ-
ορῶν, ἀλλ' ἡδονῇ παραδοὺς τετράποδος νόμον βαίνειν
5 ἐπιχειρεῖ καὶ παιδοσπορεῖν, καὶ ὕβρει προσομιλῶν οὐ δέ-
251 a δοικεν οὐδ' αἰσχύνεται παρὰ φύσιν ἡδονὴν διώκων· ὁ δὲ
ἀρτιτελής, ὁ τῶν τότε πολυθεάμων, ὅταν θεοειδὲς πρόσωπον
ἴδῃ κάλλος εὖ μεμιμημένον ἢ τινα σώματος ἰδέαν, πρῶτον
μὲν ἔφριξε καί τι τῶν τότε ὑπῆλθεν αὐτὸν δειμάτων, εἶτα
5 προσορῶν ὡς θεὸν σέβεται, καὶ εἰ μὴ ἐδεδίει τὴν τῆς σφό-
δρα μανίας δόξαν, θύοι ἂν ὡς ἀγάλματι καὶ θεῷ τοῖς παι-
δικοῖς. ἰδόντα δ' αὐτὸν οἷον ἐκ τῆς φρίκης μεταβολή τε
b καὶ ἱδρὼς καὶ θερμότης ἀήθης λαμβάνει· δεξάμενος γὰρ τοῦ
κάλλους τὴν ἀπορροὴν διὰ τῶν ὀμμάτων ἐθερμάνθη ᾗ ἡ
τοῦ πτεροῦ φύσις ἄρδεται, θερμανθέντος δὲ ἐτάκη τὰ περὶ
τὴν ἔκφυσιν, ἃ πάλαι ὑπὸ σκληρότητος συμμεμυκότα εἶργε
5 μὴ βλαστάνειν, ἐπιρρυείσης δὲ τῆς τροφῆς ᾤδησέ τε καὶ

251 a 5. μὴ ἐδεδίει Cobet: μὴ 'δεδίει Schanz μὴ δεδιείη B (sed ειη punctis notatum) μὴ δεδίει T b 2. ᾗ... ἄρδεται ante ἐθερμάνθη transp. ci. Ast | ᾗ ἡ T: ἧ B

lassù come Essere. E noi, venuti quaggiù, l'abbiamo colta d
con la più chiara delle nostre sensazioni, in quanto risplende
in modo luminosissimo. La vista, per noi, è infatti la più acu-
ta delle sensazioni, che riceviamo mediante il corpo. Ma con
essa non si vede la Saggezza, perché, giungendo alla vista, su-
sciterebbe terribili amori, se offrisse una qualche chiara im-
magine di sé, né si vedono tutte le altre realtà che sono degne
d'amore. Ora, invece, solamente la Bellezza ricevette la sorte
di essere ciò che è più manifesto e più degno d'amore. e

Dunque, chi non è di recente iniziato, o è già corrotto,
non si innalza prontamente di qui a lassù, verso la Bellezza
in sé, quando contempla ciò che quaggiù porta lo stesso no-
me. Di conseguenza, guardandola, non la onora, ma, dan-
dosi al piacere come un quadrupede che cerca solo di mon-
tare e generare figli, e abbandonandosi agli eccessi, non
prova timore e non si vergogna nel correre dietro a un pia- 251 a
cere contro natura.

Chi, invece, è di recente iniziato e ha molto contemplato
le realtà di allora, quando vede un volto di forma divina che
imita bene la bellezza, o una qualche forma di corpo, dap-
prima sente i brividi, e qualcuna delle paure di allora pene-
tra in lui. Poi, guardandolo, lo venera come un dio, e se non
avesse timore di essere ritenuto in condizione di eccessiva
mania, offrirebbe sacrifici al suo amato come a una immagi-
ne sacra e a un dio. Al vederlo, lo coglie come una reazione
che proviene dal brivido, e un sudore e un calore insoliti. b
Ricevendo, infatti, attraverso gli occhi l'effluvio della bellez-
za, si scalda nel punto in cui la natura dell'ala si alimenta. E,
una volta riscaldatasi, si sciolgono le parti che stanno attor-
no ai germi, le quali, essendo da tempo chiuse, per inaridi-
mento, non lasciavano germogliare le ali. In seguito all'af-

251 a 3 sgg. cfr. Saffo, fr. 31 Lobel-Page

ὥρμησε φύεσθαι ἀπὸ τῆς ῥίζης ὁ τοῦ πτεροῦ καυλὸς ὑπὸ
πᾶν τὸ τῆς ψυχῆς εἶδος· πᾶσα γὰρ ἦν τὸ πάλαι πτερωτή.
c ζεῖ οὖν ἐν τούτῳ ὅλη καὶ ἀνακηκίει, καὶ ὅπερ τὸ τῶν ὀδον-
τοφυούντων πάθος περὶ τοὺς ὀδόντας γίγνεται ὅταν ἄρτι
φύωσιν, κνῆσίς τε καὶ ἀγανάκτησις περὶ τὰ οὖλα, ταὐτὸν
δὴ πέπονθεν ἡ τοῦ πτεροφυεῖν ἀρχομένου ψυχή· ζεῖ τε καὶ
5 ἀγανακτεῖ καὶ γαργαλίζεται φύουσα τὰ πτερά. ὅταν μὲν
οὖν βλέπουσα πρὸς τὸ τοῦ παιδὸς κάλλος, ἐκεῖθεν μέρη ἐπι-
όντα καὶ ῥέοντ' – ἃ δὴ διὰ ταῦτα ἵμερος καλεῖται – δεχομένη
[τὸν ἵμερον] ἄρδηταί τε καὶ θερμαίνηται, λωφᾷ τε τῆς ὀδύνης
d καὶ γέγηθεν· ὅταν δὲ χωρὶς γένηται καὶ αὐχμήσῃ, τὰ τῶν
διεξόδων στόματα ᾗ τὸ πτερὸν ὁρμᾷ, συναυαινόμενα μύσαντα
ἀποκλήει τὴν βλάστην τοῦ πτεροῦ, ἡ δ' ἐντὸς μετὰ τοῦ
ἱμέρου ἀποκεκλημένη, πηδῶσα οἷον τὰ σφύζοντα, τῇ διεξόδῳ
5 ἐγχρίει ἑκάστη τῇ καθ' αὑτήν, ὥστε πᾶσα κεντουμένη κύκλῳ
ἡ ψυχὴ οἰστρᾷ καὶ ὀδυνᾶται, μνήμην δ' αὖ ἔχουσα τοῦ
καλοῦ γέγηθεν. ἐκ δὲ ἀμφοτέρων μεμειγμένων ἀδημονεῖ τε
τῇ ἀτοπίᾳ τοῦ πάθους καὶ ἀποροῦσα λυττᾷ, καὶ ἐμμανὴς
e οὖσα οὔτε νυκτὸς δύναται καθεύδειν οὔτε μεθ' ἡμέραν οὗ ἂν
ᾖ μένειν, θεῖ δὲ ποθοῦσα ὅπου ἂν οἴηται ὄψεσθαι τὸν ἔχοντα
τὸ κάλλος· ἰδοῦσα δὲ καὶ ἐποχετευσαμένη ἵμερον ἔλυσε μὲν
τὰ τότε συμπεφραγμένα, ἀναπνοὴν δὲ λαβοῦσα κέντρων τε
5 καὶ ὠδίνων ἔληξεν, ἡδονὴν δ' αὖ ταύτην γλυκυτάτην ἐν τῷ
252 a παρόντι καρποῦται. ὅθεν δὴ ἑκοῦσα εἶναι οὐκ ἀπολείπεται,

c 1. ζεῖ t: ζῇ B ζῇ T c 1-2. ὀδοντοφυούντων B t: ὀδόντων φυόντων T c 3. φύωσιν B: φύωσι T φυῶσι Bekker | κνῆσίς T: κίνησίς B W c 4. ζεῖ T: ζῇ B c 8. τὸν ἵμερον secl. olim Stallbaum d 5. ἑκάστη Ruhnken: ἑκάστῃ B T e 4. συμπεφραγμένα T: συμπεπραγμένα B e 5. ὠδίνων] ὀδυνῶν Badham

fluire del nutrimento, l'ala si gonfia e comincia a crescere dalla radice, per tutta quanta la forma dell'anima. Un tempo, infatti, l'anima era tutta alata.

Dunque, a questo punto, essa ribolle tutta quanta e pal- c
pita. E quello che provano i bambini che mettono i denti, al momento in cui questi cominciano a spuntare, quel senso di prurito e di irritazione intorno alle gengive, lo stesso prova l'anima che inizia a mettere le ali: ribolle e sente irritazione mentre sta mettendo le ali.

Quando, dunque, guarda la bellezza di un ragazzo, e riceve le parti che ne procedono e fluiscono e che appunto per questo sono dette "flusso d'amore", l'anima viene irrigata e si riscalda, si riprende dal dolore e si allieta. Quando invece ne è separata e si inaridisce, le bocche dei condotti d
da cui escono le penne, disseccandosi e chiudendosi, impediscono il germoglio dell'ala. Ma questo, rinchiuso dentro insieme al flusso d'amore, come i polsi che battono, pizzica sui condotti, ciascun germoglio nel condotto che gli è proprio, cosicché l'anima, pungolata tutt'intorno, è presa dall'assillo e dal dolore. Ma avendo di nuovo il ricordo della bellezza, prova gioia.

In seguito alla mescolanza di queste cose, essa prova grande turbamento per la stranezza di ciò che sente e, senza una via d'uscita, delira, e, presa dalla mania, non riesce a dormire di notte, né di giorno può riposare da qualche parte, ma, e
spinta dalla brama, corre là dove pensa di poter vedere chi possiede la bellezza. E dopo che ha visto ed è stata irrorata dal flusso d'amore, si sciolgono i condotti che prima si erano ostruiti e, ripreso respiro, cessa di avere punture e travagli e nel momento presente gode di un piacere dolcissimo.

Di sua volontà non si allontana e di nulla tiene conto più 252 a

c 7 sgg. cfr. Platone, *Crat.* 419 e 3-420 b 5

οὐδέ τινα τοῦ καλοῦ περὶ πλείονος ποιεῖται, ἀλλὰ μητέρων τε καὶ ἀδελφῶν καὶ ἑταίρων πάντων λέλησται, καὶ οὐσίας δι' ἀμέλειαν ἀπολλυμένης παρ' οὐδὲν τίθεται, νομίμων δὲ καὶ εὐσχημόνων, οἷς πρὸ τοῦ ἐκαλλωπίζετο, πάντων καταφρονήσασα δουλεύειν ἑτοίμη καὶ κοιμᾶσθαι ὅπου ἂν ἐᾷ τις ἐγγυτάτω τοῦ πόθου· πρὸς γὰρ τῷ σέβεσθαι τὸν τὸ κάλλος ἔχοντα ἰατρὸν ηὕρηκε μόνον τῶν μεγίστων πόνων. τοῦτο δὲ τὸ πάθος, ὦ παῖ καλέ, πρὸς ὃν δή μοι ὁ λόγος, ἄνθρωποι μὲν ἔρωτα ὀνομάζουσιν, θεοὶ δὲ ὃ καλοῦσιν ἀκούσας εἰκότως διὰ νεότητα γελάσῃ. λέγουσι δὲ οἶμαί τινες Ὁμηριδῶν ἐκ τῶν ἀποθέτων ἐπῶν δύο ἔπη εἰς τὸν Ἔρωτα, ὧν τὸ ἕτερον ὑβριστικὸν πάνυ καὶ οὐ σφόδρα τι ἔμμετρον· ὑμνοῦσι δὲ ὧδε –

τὸν δ' ἤτοι θνητοὶ μὲν Ἔρωτα καλοῦσι ποτηνόν,
ἀθάνατοι δὲ Πτέρωτα, διὰ πτεροφύτορ' ἀνάγκην.

τούτοις δὴ ἔξεστι μὲν πείθεσθαι, ἔξεστιν δὲ μή· ὅμως δὲ ἥ γε αἰτία καὶ τὸ πάθος τῶν ἐρώντων τοῦτο ἐκεῖνο τυγχάνει ὄν.

Τῶν μὲν οὖν Διὸς ὀπαδῶν ὁ ληφθεὶς ἐμβριθέστερον δύναται φέρειν τὸ τοῦ πτερωνύμου ἄχθος· ὅσοι δὲ Ἄρεώς τε θεραπευταὶ καὶ μετ' ἐκείνου περιεπόλουν, ὅταν ὑπ' Ἔρωτος ἁλῶσι καί τι οἰηθῶσιν ἀδικεῖσθαι ὑπὸ τοῦ ἐρωμένου, φονικοὶ καὶ ἕτοιμοι καθιερεύειν αὑτούς τε καὶ τὰ παιδικά. καὶ οὕτω καθ' ἕκαστον θεόν, οὗ ἕκαστος ἦν χορευτής, ἐκεῖνον τιμῶν τε καὶ μιμούμενος εἰς τὸ δυνατὸν ζῇ, ἕως ἂν ᾖ

252 a 6. ἄν T: ἐὰν B b 4. οἶμαί T: οἱ μέν B b 6. ὑβριστικὸν πάνυ B: πάνυ ὑβριστικὸν T Stobaeus b 8. δ' ἤτοι T: δή τοι B Stobaeus b 9. πτεροφύτορ' Stobaeus: πτερόφυτον B πτερόφοιτον T d 2. ζῇ recc.: ζῆν B T

che del suo bello. Ma si dimentica di madri, di fratelli e di tutti gli amici; e se le sue ricchezze vanno in rovina, perché non se ne cura più, non gliene importa nulla.

In dispregio di tutte le buone regole e delle convenienze di cui si ornava prima di allora, essa è disposta a servire e a giacere con l'amato dovunque le sia concesso, purché si trovi il più vicino possibile a lui. Oltre a onorare colui che possiede la bellezza, ha trovato in lui l'unico medico dei suoi b
mali grandissimi.

Questa passione, o bel ragazzo al quale si rivolge il mio discorso, gli uomini chiamano Eros, mentre gli dèi la chiamano in un modo che, non appena lo avrai udito, verisimilmente, a causa della tua giovinezza, ti metterai a ridere. Alcuni Omeridi, forse traendoli da poemi segreti, citano due versi rivolti a Eros, il secondo dei quali è irriverente e non del tutto regolare nel metro. Questi versi suonano così:

> I mortali lo chiamano Eros alato,
> gli immortali lo chiamano invece Pteros, perché fa
> [crescere le ali.

A questi versi si può credere oppure no; tuttavia, la causa c
e ciò che accade agli innamorati sono proprio questi.

Ora, se chi è stato preso da Eros faceva parte dei seguaci di Zeus, può reggere più facilmente l'afflizione che produce il dio che prende il suo nome dalle ali. Invece, quelli che erano al servizio di Ares e con lui procedevano nel giro per il cielo, quando siano stati presi da Eros e si siano convinti di aver ricevuto offese dall'amato, sono pronti a uccidere e disposti a sacrificare sé medesimi e il loro amato. E così, ciascuno vive secondo il dio del cui coro era seguace, d
cercando di onorarlo e di imitarlo per quanto è possibile,

252 b 7-9. versi creati da Platone in chiave ironica

ἀδιάφθορος καὶ τὴν τῇδε πρώτην γένεσιν βιοτεύῃ, καὶ τούτῳ τῷ τρόπῳ πρός τε τοὺς ἐρωμένους καὶ τοὺς ἄλλους ὁμιλεῖ τε καὶ προσφέρεται. τόν τε οὖν Ἔρωτα τῶν καλῶν πρὸς τρόπου ἐκλέγεται ἕκαστος, καὶ ὡς θεὸν αὐτὸν ἐκεῖνον ὄντα ἑαυτῷ οἷον ἄγαλμα τεκταίνεταί τε καὶ κατακοσμεῖ, ὡς τιμήσων τε καὶ ὀργιάσων. οἱ μὲν δὴ οὖν Διὸς δῖόν τινα εἶναι ζητοῦσι τὴν ψυχὴν τὸν ὑφ' αὑτῶν ἐρώμενον· σκοποῦσιν οὖν εἰ φιλόσοφός τε καὶ ἡγεμονικὸς τὴν φύσιν, καὶ ὅταν αὐτὸν εὑρόντες ἐρασθῶσι, πᾶν ποιοῦσιν ὅπως τοιοῦτος ἔσται. ἐὰν οὖν μὴ πρότερον ἐμβεβῶσι τῷ ἐπιτηδεύματι, τότε ἐπιχειρήσαντες μανθάνουσί τε ὅθεν ἄν τι δύνωνται καὶ αὐτοὶ μετέρχονται, ἰχνεύοντες δὲ παρ' ἑαυτῶν ἀνευρίσκειν
253 a τὴν τοῦ σφετέρου θεοῦ φύσιν εὐποροῦσι διὰ τὸ συντόνως ἠναγκάσθαι πρὸς τὸν θεὸν βλέπειν, καὶ ἐφαπτόμενοι αὐτοῦ τῇ μνήμῃ ἐνθουσιῶντες ἐξ ἐκείνου λαμβάνουσι τὰ ἤθη καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα, καθ' ὅσον δυνατὸν θεοῦ ἀνθρώπῳ μετασχεῖν· καὶ τούτων δὴ τὸν ἐρώμενον αἰτιώμενοι ἔτι τε μᾶλλον ἀγαπῶσι, κἂν ἐκ Διὸς ἀρύτωσιν ὥσπερ αἱ βάκχαι, ἐπὶ τὴν τοῦ ἐρωμένου ψυχὴν ἐπαντλοῦντες ποιοῦσιν ὡς δυνατὸν
b ὁμοιότατον τῷ σφετέρῳ θεῷ. ὅσοι δ' αὖ μεθ' Ἥρας εἵποντο, βασιλικὸν ζητοῦσι, καὶ εὑρόντες περὶ τοῦτον πάντα δρῶσιν τὰ αὐτά. οἱ δὲ Ἀπόλλωνός τε καὶ ἑκάστου τῶν θεῶν οὕτω κατὰ τὸν θεὸν ἰόντες ζητοῦσι τὸν σφέτερον παῖδα πεφυκέναι, καὶ ὅταν κτήσωνται, μιμούμενοι αὐτοί τε καὶ τὰ παιδικὰ πείθοντες καὶ ῥυθμίζοντες εἰς τὸ ἐκείνου ἐπιτήδευμα καὶ ἰδέαν ἄγουσιν, ὅση ἑκάστῳ δύναμις, οὐ φθόνῳ οὐδ' ἀνελευθέρῳ δυσμενείᾳ χρώμενοι πρὸς τὰ παιδικά, ἀλλ' εἰς ὁμοιότητα

d 3. βιοτεύῃ corr. Coisl.: βιοτεύει B T d 4. καὶ τοὺς B: καὶ πρὸς τοὺς T d 5. prius τε B: γε T e 1. δῖόν D: δι' ὃν B διιόν T
253 a 5. τούτων recc.: τοῦτον B T a 6. κἂν] χᾶν Madvig b 1. ἥρας t: ἡμέρας B T

finché rimanga incorrotto e viva quaggiù la prima esistenza, e in tale maniera si comporta e ha rapporti con gli amati e con gli altri. Dunque, ognuno sceglie il suo Eros fra i belli secondo la sua maniera e, come se fosse lui stesso quel dio, gli edifica una specie di statua e la adorna per farle onore e tributarle riti. e

Pertanto, coloro che erano al seguito di Zeus cercano, come loro amato, colui che abbia l'anima con i caratteri di Zeus. Guarderanno, dunque, se per natura sia filosofo e idoneo al comando; e, quando l'hanno trovato e se ne innamorano, fanno ogni cosa perché sia tale. E se, in precedenza, non si erano impegnati in attività di questo tipo, da quel momento vi si dedicano e imparano da dove è loro possibile, e proseguono anche per loro conto. E, seguendo le tracce nello scoprire da sé la natura del loro dio, giungono sulla 253 a buona strada, perché sono stati fortemente costretti a volgere lo sguardo verso di lui; e dal momento che hanno contatto con lui con il ricordo, essendo da lui invasati, assumono i suoi caratteri e le sue attività, per quanto è possibile all'uomo essere partecipe del divino. E poiché considerano l'amato causa di queste cose, lo amano ancora di più. E anche se attingono da Zeus, come le Baccanti, riversando ciò che attingono nell'anima dell'amato, lo rendono quanto è possibile somigliantissimo al loro dio. Invece, coloro che se- b guivano Era cercano un'anima regale e, quando l'hanno trovata, fanno nei suoi confronti tutte queste cose. Coloro, poi, che seguivano Apollo e ciascuno degli altri dèi, procedendo secondo il loro dio, cercano che anche il loro amato abbia una natura dello stesso tipo. E quando se lo sono procurato, imitando essi stessi il loro dio, e persuadendo e preparando l'amato, lo portano ad assumere l'attività e la forma di quello, in base alla loro possibilità. E agiscono in questo modo: nei confronti dell'amato non si comportano con invidia e con rozza malevolenza, ma cercano di render-

c αὐτοῖς καὶ τῷ θεῷ ὃν ἂν τιμῶσι πᾶσαν πάντως ὅτι μάλιστα πειρώμενοι ἄγειν οὕτω ποιοῦσι. προθυμία μὲν οὖν τῶν ὡς ἀληθῶς ἐρώντων καὶ τελετή, ἐάν γε διαπράξωνται ὃ προθυμοῦνται ᾗ λέγω, οὕτω καλή τε καὶ εὐδαιμονικὴ ὑπὸ τοῦ δι' ἔρωτα μανέντος φίλου τῷ φιληθέντι γίγνεται, ἐὰν αἱρεθῇ· ἁλίσκεται δὲ δὴ ὁ αἱρεθεὶς τοιῷδε τρόπῳ.

Καθάπερ ἐν ἀρχῇ τοῦδε τοῦ μύθου τριχῇ διείλομεν ψυχὴν ἑκάστην, ἱππομόρφῳ μὲν δύο τινὲ εἴδη, ἡνιοχικὸν δὲ εἶδος d τρίτον, καὶ νῦν ἔτι ἡμῖν ταῦτα μενέτω. τῶν δὲ δὴ ἵππων ὁ μέν, φαμέν, ἀγαθός, ὁ δ' οὔ· ἀρετὴ δὲ τίς τοῦ ἀγαθοῦ ἢ κακοῦ κακία, οὐ διείπομεν, νῦν δὲ λεκτέον. ὁ μὲν τοίνυν αὐτοῖν ἐν τῇ καλλίονι στάσει ὢν τό τε εἶδος ὀρθὸς καὶ διηρθρωμένος, ὑψαύχην, ἐπίγρυπος, λευκὸς ἰδεῖν, μελανόμματος, τιμῆς ἐραστὴς μετὰ σωφροσύνης τε καὶ αἰδοῦς, καὶ ἀληθινῆς δόξης ἑταῖρος, ἄπληκτος, κελεύσματι μόνον καὶ e λόγῳ ἡνιοχεῖται· ὁ δ' αὖ σκολιός, πολύς, εἰκῇ συμπεφορημένος, κρατεραύχην, βραχυτράχηλος, σιμοπρόσωπος, μελάγχρως, γλαυκόμματος, ὕφαιμος, ὕβρεως καὶ ἀλαζονείας ἑταῖρος, περὶ ὦτα λάσιος, κωφός, μάστιγι μετὰ κέντρων μόγις ὑπείκων. ὅταν δ' οὖν ὁ ἡνίοχος ἰδὼν τὸ ἐρωτικὸν ὄμμα, πᾶσαν αἰσθήσει διαθερμήνας τὴν ψυχήν, γαργαλισμοῦ τε καὶ πόθου 254 a κέντρων ὑποπλησθῇ, ὁ μὲν εὐπειθὴς τῷ ἡνιόχῳ τῶν ἵππων, ἀεί τε καὶ τότε αἰδοῖ βιαζόμενος, ἑαυτὸν κατέχει μὴ ἐπι-

c 3. τελετή corr. Par. 1808: τελευτή B T | ἐάν γε διαπράξωνται Hermias: ἐάν τ' ἐνδιαπράξωνται B T ἐάν γ' εὖ διαπράξωνται G. Hermann c 4. ᾗ λέγω Heindorf: ἣν λέγω T ην δ' ἐγὼ B c 5. γίγνεται T: γίγνηται B c 6. ὁ αἱρεθεὶς secl. Badham c 7. διείλομεν Heindorf: διειλόμην B T d 1. ἵππων T: ἵππω B d 4. αὐτοῖν T: αὐτῶν B d 6. καὶ secl. Badham d 7. ἀληθινῆς om. Heraclitus | κελεύσματι t Heraclitus: κελεύματι B T e 2. βραχυτράχηλος B T: βαρυτράχηλος V e 4. περὶ ὦτα λάσιος κωφὸς T: περὶ ὦτα λασιοκωφος B Photius Synesius περιωτάλσιος ὑπόκωφος Heraclitus e 6. αἰσθήσει dub. Heindorf: secl. Herwerden

254 a 1. κέντρων] πτερῶν Herwerden

lo simile, nel modo più completo possibile, a sé stessi e al dio che onorano. c

Dunque, il fermo proposito e l'iniziazione di coloro che veramente amano, se riescono a ottenere quanto desiderano nel modo che io dico, diventano cosa bella e felice per chi è amato, quando venga conquistato dall'amico che si trovi in uno stato di mania per Eros. E chi è preso da Eros viene conquistato in questo modo.

All'inizio di questa narrazione mitica abbiamo distinto ogni anima in tre parti, due con forma di cavalli, e la terza con forma di auriga. E anche ora manteniamo ferme queste d distinzioni. Dei due cavalli diciamo che uno è buono, mentre l'altro no. Non abbiamo detto, però, quale sia la virtù del buono e quale sia il vizio del cattivo, ma ora dobbiamo dirlo.

Quello dei due cavalli che si trova nella posizione migliore, di forma lineare e ben strutturato, dal collo retto con narici adunche, bianco a vedersi e con gli occhi neri, amante di onore con temperanza e con rispetto e amico di retta opinione, non richiede la frusta e lo si guida soltanto con il segnale di comando e con la parola. L'altro cavallo è invece e storto, grosso, mal formato, di dura cervice, di collo massiccio, di naso schiacciato, di pelo nero, di occhi grigi, iniettati di sangue, amico della protervia e dell'impostura, villoso intorno alle orecchie, sordo, a stento ubbidisce a una frusta fornita di pungoli.

Ora, quando l'auriga, vedendo la visione amorosa, e riscaldandosi interamente in tutta l'anima per questa sensazione, è riempito dal solletico e dal pungolo del desiderio, quello dei due cavalli che è ubbidiente all'auriga, tenuto a 254 a freno allora come sempre dal rispetto, si trattiene dal balza-

253 c 7. rimando a 246 a 4 sgg.

πηδᾶν τῷ ἐρωμένῳ· ὁ δὲ οὔτε κέντρων ἡνιοχικῶν οὔτε
μάστιγος ἔτι ἐντρέπεται, σκιρτῶν δὲ βίᾳ φέρεται, καὶ πάντα
πράγματα παρέχων τῷ σύζυγί τε καὶ ἡνιόχῳ ἀναγκάζει
ἰέναι τε πρὸς τὰ παιδικὰ καὶ μνείαν ποιεῖσθαι τῆς τῶν
ἀφροδισίων χάριτος. τὼ δὲ κατ' ἀρχὰς μὲν ἀντιτείνετον
b ἀγανακτοῦντε, ὡς δεινὰ καὶ παράνομα ἀναγκαζομένω· τελευ-
τῶντε δέ, ὅταν μηδὲν ᾖ πέρας κακοῦ, πορεύεσθον ἀγομένω,
εἴξαντε καὶ ὁμολογήσαντε ποιήσειν τὸ κελευόμενον. καὶ
πρὸς αὐτῷ τ' ἐγένοντο καὶ εἶδον τὴν ὄψιν τὴν τῶν παιδικῶν
ἀστράπτουσαν. ἰδόντος δὲ τοῦ ἡνιόχου ἡ μνήμη πρὸς τὴν
τοῦ κάλλους φύσιν ἠνέχθη, καὶ πάλιν εἶδεν αὐτὴν μετὰ
σωφροσύνης ἐν ἁγνῷ βάθρῳ βεβῶσαν· ἰδοῦσα δὲ ἔδεισέ
τε καὶ σεφθεῖσα ἀνέπεσεν ὑπτία, καὶ ἅμα ἠναγκάσθη εἰς
c τοὐπίσω ἑλκύσαι τὰς ἡνίας οὕτω σφόδρα, ὥστ' ἐπὶ τὰ
ἰσχία ἄμφω καθίσαι τὼ ἵππω, τὸν μὲν ἑκόντα διὰ τὸ μὴ
ἀντιτείνειν, τὸν δὲ ὑβριστὴν μάλ' ἄκοντα. ἀπελθόντε δὲ
ἀπωτέρω, ὁ μὲν ὑπ' αἰσχύνης τε καὶ θάμβους ἱδρῶτι πᾶσαν
ἔβρεξε τὴν ψυχήν, ὁ δὲ λήξας τῆς ὀδύνης, ἣν ὑπὸ τοῦ
χαλινοῦ τε ἔσχεν καὶ τοῦ πτώματος, μόγις ἐξαναπνεύσας
ἐλοιδόρησεν ὀργῇ, πολλὰ κακίζων τόν τε ἡνίοχον καὶ τὸν
ὁμόζυγα ὡς δειλίᾳ τε καὶ ἀνανδρίᾳ λιπόντε τὴν τάξιν καὶ
d ὁμολογίαν· καὶ πάλιν οὐκ ἐθέλοντας προσιέναι ἀναγκάζων
μόγις συνεχώρησεν δεομένων εἰς αὖθις ὑπερβαλέσθαι. ἐλ-
θόντος δὲ τοῦ συντεθέντος χρόνου [οὖ] ἀμνημονεῖν προσ-
ποιουμένω ἀναμιμνήσκων, βιαζόμενος, χρεμετίζων, ἕλκων
ἠνάγκασεν αὖ προσελθεῖν τοῖς παιδικοῖς ἐπὶ τοὺς αὐτοὺς
λόγους, καὶ ἐπειδὴ ἐγγὺς ἦσαν, ἐγκύψας καὶ ἐκτείνας τὴν
κέρκον, ἐνδακὼν τὸν χαλινόν, μετ' ἀναιδείας ἕλκει· ὁ δ'
e ἡνίοχος ἔτι μᾶλλον ταὐτὸν πάθος παθών, ὥσπερ ἀπὸ ὕσ-

a 5. ‹τῷ› ἡνιόχῳ Herwerden b 1-2. τελευτῶντε T: τελευτῶντες B c 8. λι-
πόντε T: λιπόντα B d 2. δεομένων B T: δεομένοιν Heindorf d 3. οὖ secl.
Heindorf d 6. ἐπειδὴ T: ἐπεὶ δὲ B | ἐκτείνας T: ἐντείνας B

re addosso all'amato. Invece, l'altro cavallo, che non è sensibile né ai pungoli dell'auriga né alla frusta, si lancia con balzi violenti, e, procurando molti inconvenienti al compagno e all'auriga, li costringe a procedere verso l'amato e a fargli memoria dei piaceri di Afrodite. Da principio essi si oppongono e si sdegnano, sentendosi costretti a cose indegne e inique; ma alla fine, quando non vi è più possibilità di porre limite al male, vanno avanti trascinati, cedono e accettano di fare quello che viene loro imposto.

Si avvicinano a quello, e vedono il viso folgorante dell'amato. Quando l'auriga lo vede, la sua memoria viene riportata alla natura del Bello, e di nuovo la vede collocata insieme alla Temperanza su un piedistallo immacolato. E come la vede, colto da timore e da rispetto, cade all'indietro e, a un tempo, è costretto a tirare indietro le redini in modo così forte che tutti e due i cavalli si piegano sulle cosce, l'uno spontaneamente, in quanto non oppone resistenza; quello ribelle, invece, contro volontà. Nel ritrarsi più lontano, l'uno per vergogna e per sbigottimento bagna di sudore tutta l'anima; l'altro, invece, con la cessazione del dolore che gli veniva dal freno alla bocca e dalla caduta, appena ha ripreso respiro, inveisce pieno di ira, lancia molti insulti contro l'auriga e contro il compagno con cui è appaiato, in quanto per viltà e per debolezza hanno abbandonato il posto e l'accordo preso. E di nuovo, costringendoli a procedere contro la loro voglia, a stento cede alla preghiera di differire la cosa a un'altra volta.

Quando è giunto il tempo stabilito e l'auriga e l'altro cavallo fingono di non ricordarsene, con forza lo ricorda a loro, e, nitrendo, tirandoseli dietro, li costringe ad avvicinarsi ancora una volta all'amato per fargli dire le medesime cose. E dopo che si sono avvicinati a lui, tende avanti la testa, rizza la coda e, mordendo il freno, trascina con impudenza. Ma l'auriga, provando ancor più la medesima impressione

πληγος ἀναπεσών, ἔτι μᾶλλον τοῦ ὑβριστοῦ ἵππου ἐκ τῶν
ὀδόντων βίᾳ ὀπίσω σπάσας τὸν χαλινόν, τήν τε κακηγόρον
γλῶτταν καὶ τὰς γνάθους καθῆμαξεν καὶ τὰ σκέλη τε καὶ
5 τὰ ἰσχία πρὸς τὴν γῆν ἐρείσας ὀδύναις ἔδωκεν. ὅταν δὲ
ταὐτὸν πολλάκις πάσχων ὁ πονηρὸς τῆς ὕβρεως λήξῃ,
ταπεινωθεὶς ἔπεται ἤδη τῇ τοῦ ἡνιόχου προνοίᾳ, καὶ ὅταν
ἴδῃ τὸν καλόν, φόβῳ διόλλυται· ὥστε συμβαίνει τότ' ἤδη τὴν
τοῦ ἐραστοῦ ψυχὴν τοῖς παιδικοῖς αἰδουμένην τε καὶ δεδιυῖαν
255 a ἔπεσθαι. ἅτε οὖν πᾶσαν θεραπείαν ὡς ἰσόθεος θεραπευό-
μενος οὐχ ὑπὸ σχηματιζομένου τοῦ ἐρῶντος ἀλλ' ἀληθῶς
τοῦτο πεπονθότος, καὶ αὐτὸς ὢν φύσει φίλος τῷ θερα-
πεύοντι, ἐὰν ἄρα καὶ ἐν τῷ πρόσθεν ὑπὸ συμφοιτητῶν ἤ
5 τινων ἄλλων διαβεβλημένος ᾖ, λεγόντων ὡς αἰσχρὸν ἐρῶντι
πλησιάζειν, καὶ διὰ τοῦτο ἀπωθῇ τὸν ἐρῶντα, προϊόντος
δὲ ἤδη τοῦ χρόνου ἥ τε ἡλικία καὶ τὸ χρεὼν ἤγαγεν εἰς
b τὸ προσέσθαι αὐτὸν εἰς ὁμιλίαν· οὐ γὰρ δήποτε εἵμαρται
κακὸν κακῷ φίλον οὐδ' ἀγαθὸν μὴ φίλον ἀγαθῷ εἶναι.
προσεμένου δὲ καὶ λόγον καὶ ὁμιλίαν δεξαμένου, ἐγγύθεν
ἡ εὔνοια γιγνομένη τοῦ ἐρῶντος ἐκπλήττει τὸν ἐρώμενον
5 διαισθανόμενον ὅτι οὐδ' οἱ σύμπαντες ἄλλοι φίλοι τε καὶ
οἰκεῖοι μοῖραν φιλίας οὐδεμίαν παρέχονται πρὸς τὸν ἔνθεον
φίλον. ὅταν δὲ χρονίζῃ τοῦτο δρῶν καὶ πλησιάζῃ μετὰ
τοῦ ἅπτεσθαι ἔν τε γυμνασίοις καὶ ἐν ταῖς ἄλλαις ὁμιλίαις,
c τότ' ἤδη ἡ τοῦ ῥεύματος ἐκείνου πηγή, ὃν ἵμερον Ζεὺς

e 8. φόβῳ T: φόβον B | τότ' B: ποτ' T e 9. δεδιυῖαν Bekker: δεδυῖαν B (sed κῦι supra versum) δεδοικυῖαν T
255 a 2. ὑποσχηματιζομένου T ὑποσχημένου B (σχηματιζο in marg. b) a 3. φίλος B T: φίλος εἰς ταὐτὸν ἄγει τὴν φιλίαν vulg. a 6. ἀπωθῇ corr. Coisl.: ἀπωθεῖ B T | ἐρωντα t ἔρωτα B T b 1. προσέσθαι corr. Coisl.: προέσθαι B T b 3. προσεμένου T: πρὸς ἐμε νου B | λόγον καὶ B: λόγον τε καὶ T b 8. τοῦ Eusebius: τούτου B T c 1. τότ' ἤδη B T: τότε δὴ Eusebius

che sentiva prima, rimbalzando come spinto da una corda tesa, tira indietro in modo ancora più forte il freno dai denti del cavallo protervo, insanguina la lingua maldicente e le mascelle e, piegando a terra le gambe e le cosce, lo getta in preda ai dolori. E quando il cavallo malvagio, subendo la medesima cosa più volte, fa cessare la propria protervia, umiliato si lascia ormai guidare dalla previdenza dell'auriga, e, quando vede il bello, si sente venir meno per la paura. Di conseguenza, accade allora che l'anima dell'amante tenga ormai dietro all'amato con rispetto e pudore.

Dunque, poiché l'amato diventa oggetto d'onore, quasi 255 a
fosse un dio, da parte di uno che non simula di essere innamorato, ma che nutre veramente questo sentimento, ed essendo per forza di natura pure amico di chi si prende cura di lui, se anche prima è stato tratto in inganno da compagni e da altri, i quali sostenevano che è cosa vergognosa stare in compagnia di un innamorato, e di conseguenza ha respinto l'innamorato, con il passare del tempo, l'età e l'opportunità
lo inducono a entrare in rapporti con lui. Infatti, non acca- b
de mai che un malvagio sia amico di un malvagio, né che un buono non sia amico di un buono. E quando lo ha accolto presso di sé, ha accettato di parlare con lui e di stare in sua compagnia, la benevolenza dell'innamorato, manifestandosi vicina, colpisce l'amato, il quale si rende conto come tutti quanti gli altri, amici e parenti, non gli offrono neanche una parte di amicizia a confronto con quella che gli offre l'amico posseduto da un dio. E quando l'innamorato continua a fare questo nel tempo e si accompagna all'amato, incontrandolo nelle palestre e in altri luoghi di ritrovo, allora la
fonte di quel flusso di cui ho parlato, che Zeus, quando si c

254 e 5. ὀδύναις ἔδωκεν: espressione coniata sul modello di Omero, *Il.* V 397; *Od.* XVII 567
255 c 1-2. cfr. Senofonte, *Symp.* VIII 30

Γανυμήδους ἐρῶν ὠνόμασε, πολλὴ φερομένη πρὸς τὸν ἐραστήν, ἡ μὲν εἰς αὐτὸν ἔδυ, ἡ δ' ἀπομεστουμένου ἔξω ἀπορρεῖ· καὶ οἷον πνεῦμα ἢ τις ἠχὼ ἀπὸ λείων τε καὶ στερεῶν ἀλλομένη πάλιν ὅθεν ὡρμήθη φέρεται, οὕτω τὸ τοῦ κάλλους ῥεῦμα πάλιν εἰς τὸν καλὸν διὰ τῶν ὀμμάτων ἰόν, ᾗ πέφυκεν ἐπὶ τὴν ψυχὴν ἰέναι ἀφικόμενον καὶ ἀνα- d πτερῶσαν, τὰς διόδους τῶν πτερῶν ἄρδει τε καὶ ὥρμησε πτεροφυεῖν τε καὶ τὴν τοῦ ἐρωμένου αὖ ψυχὴν ἔρωτος ἐνέπλησεν. ἐρᾷ μὲν οὖν, ὅτου δὲ ἀπορεῖ· καὶ οὔθ' ὅτι πέπονθεν οἶδεν οὐδ' ἔχει φράσαι, ἀλλ' οἷον ἀπ' ἄλλου ὀφθαλμίας ἀπολελαυκὼς πρόφασιν εἰπεῖν οὐκ ἔχει, ὥσπερ δὲ ἐν κατόπτρῳ ἐν τῷ ἐρῶντι ἑαυτὸν ὁρῶν λέληθεν. καὶ ὅταν μὲν ἐκεῖνος παρῇ, λήγει κατὰ ταὐτὰ ἐκείνῳ τῆς ὀδύνης, ὅταν δὲ ἀπῇ, κατὰ ταὐτὰ αὖ ποθεῖ καὶ ποθεῖται, εἴδωλον e ἔρωτος ἀντέρωτα ἔχων· καλεῖ δὲ αὐτὸν καὶ οἴεται οὐκ ἔρωτα ἀλλὰ φιλίαν εἶναι. ἐπιθυμεῖ δὲ ἐκείνῳ παραπλησίως μέν, ἀσθενεστέρως δέ, ὁρᾶν, ἅπτεσθαι, φιλεῖν, συγκατακεῖσθαι· καὶ δή, οἷον εἰκός, ποιεῖ τὸ μετὰ τοῦτο ταχὺ ταῦτα. ἐν οὖν τῇ συγκοιμήσει τοῦ μὲν ἐραστοῦ ὁ ἀκόλαστος ἵππος ἔχει ὅτι λέγῃ πρὸς τὸν ἡνίοχον, καὶ ἀξιοῖ ἀντὶ πολλῶν πόνων 256 a σμικρὰ ἀπολαῦσαι· ὁ δὲ τῶν παιδικῶν ἔχει μὲν οὐδὲν εἰπεῖν, σπαργῶν δὲ καὶ ἀπορῶν περιβάλλει τὸν ἐραστὴν καὶ φιλεῖ, ὡς σφόδρ' εὔνουν ἀσπαζόμενος, ὅταν τε συγκατακέωνται, οἷός ἐστι μὴ ἂν ἀπαρνηθῆναι τὸ αὐτοῦ μέρος χαρίσασθαι τῷ ἐρῶντι, εἰ δεηθείη τυχεῖν· ὁ δὲ ὁμόζυξ αὖ μετὰ τοῦ ἡνιόχου πρὸς ταῦτα μετ' αἰδοῦς καὶ λόγου ἀντιτείνει. ἐὰν μὲν δὴ οὖν εἰς τεταγμένην τε δίαιταν καὶ φιλοσοφίαν

c 4. ἀπορρεῖ T: ἀπορεῖ B | λείων] σκληρῶν Herwerden d 3. οὔθ' B T: οὐδ' Buttmann d 5. ὀφθαλμίαν Ast d 6. alterum ἐν secl. Cobet e 6. λέγῃ Bekker: λέγει B T λέγοι Eusebius λέξει Herwerden
256 a 4. ἄν T: om. B Eusebius a 6. λόγου corr. Coisl.: λόγους B T a 7. ἐὰν T: ἃ B

innamorò di Ganimede, chiamò flusso d'amore, scorrendo abbondante verso l'amante, dapprima penetra in lui, e, dopo che lo ha completamente riempito, trabocca. E come un colpo di vento o una eco, rimbalzando da corpi levigati e solidi, ritornano proprio là da dove sono pervenuti, così il flusso della bellezza torna di rimbalzo, attraverso gli occhi, al giovane bello. E attraverso gli occhi può per sua natura arrivare all'anima; e, dopo esservi giunto e averla sollecitata, irriga i condotti delle penne e le fa rinascere, e riempie d
d'amore anche l'anima dell'amato.

Ecco che ama, ma non sa dire che cosa. E neppure sa che prova, né è in grado di spiegarlo, ma come chi ha preso da un altro una malattia agli occhi non è in grado di spiegarne la causa, così egli vede sé medesimo nell'innamorato come in uno specchio, ma non lo sa. E quando lui è presente, proprio come lui cessa di avere sofferenze; e quando è lontano, proprio come lui desidera ed è desiderato, perché ha in sé un'immagine di Eros, che è un riflesso dell'amore. Non lo e
chiama e non lo considera amore, ma amicizia.

Ha un desiderio che è simile a quello che ha l'altro, ma più debole. Desidera vederlo, toccarlo e baciarlo e giacere con lui. E non tarda, come è verisimile, a raggiungere dopo poco questo. E quando giacciono insieme, il cavallo sfrenato dell'amante ha qualcosa da dire all'auriga, ed esige, in compenso di molte pene, piccoli godimenti. Invece, il caval- 256 a
lo corrispettivo dell'amato non ha niente da dire, ma, pieno di desiderio e di sbalordimento, abbraccia e bacia l'innamorato, e gli manifesta gratitudine per la sua grande benevolenza. E quando giacciono insieme non è ormai più in grado di opporre difficoltà, da parte sua, nel concedere all'innamorato i propri favori, se viene pregato di farlo. Ma il cavallo compagno di giogo, insieme all'auriga, si oppone unitamente al pudore e alla ragione.

Dunque, se vincono le parti più elevate dell'anima che

νικήσῃ τὰ βελτίω τῆς διανοίας ἀγαγόντα, μακάριον μὲν
b καὶ ὁμονοητικὸν τὸν ἐνθάδε βίον διάγουσιν, ἐγκρατεῖς αὐτῶν
καὶ κόσμιοι ὄντες, δουλωσάμενοι μὲν ᾧ κακία ψυχῆς ἐνε-
γίγνετο, ἐλευθερώσαντες δὲ ᾧ ἀρετή· τελευτήσαντες δὲ δὴ
ὑπόπτεροι καὶ ἐλαφροὶ γεγονότες τῶν τριῶν παλαισμάτων
5 τῶν ὡς ἀληθῶς Ὀλυμπιακῶν ἓν νενικήκασιν, οὗ μεῖζον
ἀγαθὸν οὔτε σωφροσύνη ἀνθρωπίνη οὔτε θεία μανία δυνατὴ
πορίσαι ἀνθρώπῳ. ἐὰν δὲ δὴ διαίτῃ φορτικωτέρᾳ τε καὶ
c ἀφιλοσόφῳ, φιλοτίμῳ δὲ χρήσωνται, τάχ' ἄν που ἐν μέθαις
ἤ τινι ἄλλῃ ἀμελείᾳ τὼ ἀκολάστω αὐτοῖν ὑποζυγίω λαβόντε
τὰς ψυχὰς ἀφρούρους, συναγαγόντε εἰς ταὐτόν, τὴν ὑπὸ
τῶν πολλῶν μακαριστὴν αἵρεσιν εἱλέσθην τε καὶ διεπρα-
5 ξάσθην· καὶ διαπραξαμένω τὸ λοιπὸν ἤδη χρῶνται μὲν
αὐτῇ, σπανίᾳ δέ, ἅτε οὐ πάσῃ δεδογμένα τῇ διανοίᾳ πράτ-
τοντες. φίλω μὲν οὖν καὶ τούτω, ἧττον δὲ ἐκείνων, ἀλλή-
d λοιν διά τε τοῦ ἔρωτος καὶ ἔξω γενομένω διάγουσι, πίστεις
τὰς μεγίστας ἡγουμένω ἀλλήλοιν δεδωκέναι τε καὶ δεδέχθαι,
ἃς οὐ θεμιτὸν εἶναι λύσαντας εἰς ἔχθραν ποτὲ ἐλθεῖν. ἐν
δὲ τῇ τελευτῇ ἄπτεροι μέν, ὡρμηκότες δὲ πτεροῦσθαι ἐκβαί-
5 νουσι τοῦ σώματος, ὥστε οὐ σμικρὸν ἆθλον τῆς ἐρωτικῆς
μανίας φέρονται· εἰς γὰρ σκότον καὶ τὴν ὑπὸ γῆς πορείαν
οὐ νόμος ἐστὶν ἔτι ἐλθεῖν τοῖς κατηργμένοις ἤδη τῆς ὑπουρ-
ανίου πορείας, ἀλλὰ φανὸν βίον διάγοντας εὐδαιμονεῖν
e μετ' ἀλλήλων πορευομένους, καὶ ὁμοπτέρους ἔρωτος χάριν,
ὅταν γένωνται, γενέσθαι.

a 8. νικήσῃ T: νικήσει B b 2. μὲν ᾧ T: μὲν ὡς B b 3. δὲ ᾧ T: δὲ ω B | δὲ δὴ T: δὲ B c 1. τάχ' ἄν B T: τάχα W c 3. ξυναγαγόντε B συναγαγόντες T | τὴν ὑπὸ B: τὴν ὑπὸ τὴν T c 4. εἱλέσθην Eusebius: εἱλέτην B T c 4-5. διεπραξάσθην Eusebius: διεπράξαντο B T c 7. φίλω μὲν T: φιλῶμεν B d 2. ἡγουμένω recc.: ἡγουμένων B T | δεδέχθαι T: δέχθαι B d 7-8. ὑπουρανίου B T Eusebius: ἐπουρανίου Ven. 184 ὑπερουρανίου Buttmann d 8. διαγαγόντας Eusebius e 2. γίγνωνται H. Richards

conducono a una vita ordinata e alla filosofia, essi trascorrono la vita di quaggiù in modo felice e in armonia, perché hanno il dominio di sé e sono moderati, avendo sottomesso ciò da cui deriva nell'anima il male e liberato ciò da cui deriva la virtù. E giunti al termine della vita, ridivenuti alati e leggeri, hanno vinto una delle tre gare che sono veramente olimpiche; e questo è un bene di cui nessuno più grande né l'umana temperanza né la divina mania possono offrire all'uomo.

Se essi hanno seguito, invece, un tipo di vita più grossolana, e di chi non è filosofo, ma ambizioso di onore, quando in stato di ubriachezza o in qualche altro momento di sbandamento i loro cavalli sfrenati colgono le loro anime alla sprovvista e le portano nella medesima direzione, può accadere che essi operino quella scelta che secondo i più è la più felice e che la mandino a effetto. E quando l'hanno mandata a effetto, anche dopo ritornano a fare la medesima cosa, ma raramente, perché compiono cose che non hanno l'assenso di tutta quanta l'anima. Anche essi sono amici, ma in grado minore rispetto agli altri.

Vivono in amicizia l'uno per l'altro, sia durante il loro amore, sia anche dopo che ne sono usciti, convinti di aver dato e di aver ricevuto pegni di fiducia assai grandi, che non sarebbe lecito sciogliere, e diventare poi nemici. Al termine della vita, escono dal corpo senza ali, ma con il desiderio di rimetterle. E così, riportano un premio non piccolo dalla loro mania d'amore. Non è legge, infatti, che scendano nelle tenebre per il cammino sottoterra coloro che hanno già incominciato il viaggio sotto la volta del cielo, ma che, trascorrendo una vita luminosa, siano felici mentre compiono insieme il viaggio, e che a causa dell'amore rimettano insieme le ali, quando dovrà accadere.

256 b 3-5. cfr. Platone, *Resp.* IX 583 b 2-3

Ταῦτα τοσαῦτα, ὦ παῖ, καὶ θεῖα οὕτω σοι δωρήσεται ἡ παρ' ἐραστοῦ φιλία· ἡ δὲ ἀπὸ τοῦ μὴ ἐρῶντος οἰκειότης, σωφροσύνῃ θνητῇ κεκραμένη, θνητά τε καὶ φειδωλὰ οἰκονομοῦσα, ἀνελευθερίαν ὑπὸ πλήθους ἐπαινουμένην ὡς ἀρετὴν
257 a τῇ φίλῃ ψυχῇ ἐντεκοῦσα, ἐννέα χιλιάδας ἐτῶν περὶ γῆν κυλινδουμένην αὐτὴν καὶ ὑπὸ γῆς ἄνουν παρέξει.

Αὕτη σοι, ὦ φίλε Ἔρως, εἰς ἡμετέραν δύναμιν ὅτι καλλίστη καὶ ἀρίστη δέδοταί τε καὶ ἐκτέτεισται παλινῳδία, τά τε ἄλλα καὶ τοῖς ὀνόμασιν ἠναγκασμένη ποιητικοῖς τισιν διὰ Φαῖδρον εἰρῆσθαι. ἀλλὰ τῶν προτέρων τε συγγνώμην καὶ τῶνδε χάριν ἔχων, εὐμενὴς καὶ ἵλεως τὴν ἐρωτικήν μοι τέχνην ἣν ἔδωκας μήτε ἀφέλῃ μήτε πηρώσῃς δι' ὀργήν, δίδου τ' ἔτι μᾶλλον ἢ νῦν παρὰ τοῖς καλοῖς τίμιον εἶναι.
b ἐν τῷ πρόσθεν δ' εἴ τι λόγῳ σοι ἀπηχὲς εἴπομεν Φαῖδρός τε καὶ ἐγώ, Λυσίαν τὸν τοῦ λόγου πατέρα αἰτιώμενος παῦε τῶν τοιούτων λόγων, ἐπὶ φιλοσοφίαν δέ, ὥσπερ ἀδελφὸς αὐτοῦ Πολέμαρχος τέτραπται, τρέψον, ἵνα καὶ ὁ ἐραστὴς ὅδε αὐτοῦ μηκέτι ἐπαμφοτερίζῃ καθάπερ νῦν, ἀλλ' ἁπλῶς πρὸς Ἔρωτα μετὰ φιλοσόφων λόγων τὸν βίον ποιῆται.

ΦΑΙ. Συνεύχομαί σοι, ὦ Σώκρατες, εἴπερ ἄμεινον ταῦθ'
c ἡμῖν εἶναι, ταῦτα γίγνεσθαι. τὸν λόγον δέ σου πάλαι θαυμάσας ἔχω, ὅσῳ καλλίω τοῦ προτέρου ἀπηργάσω· ὥστε ὀκνῶ μή μοι ὁ Λυσίας ταπεινὸς φανῇ, ἐὰν ἄρα καὶ ἐθελήσῃ πρὸς αὐτὸν ἄλλον ἀντιπαρατεῖναι. καὶ γάρ τις αὐτόν, ὦ

e 3. θεῖα οὕτω B: οὕτω θεῖα T
257 a 1. χιλιάδας T: χιλιάδες B | γῆν corr. Coisl.: την B τὴν T a 2. καλινδουμένην Herwerden | γῆς T: της B a 4. δέδοταί T: δέδοκταί B a 7. τὴν ἐρωτικήν μοι B: τήν μοι ἐρωτικὴν T a 8. ἔδωκας B: δέδωκας T a 9. τ' T: δ' B b 1. ἐν T: om. B | ἀπηχὲς Hermias: ἀπηνὲς B T b 3. ἀδελφὸς Bekker: ἀδελφὸς B T b 4. τέτραπται T W: γέγραπταί τε τέτραπται B c 4. αὐτὸν B T: αὐτῶν vulg. αὐτῷ Heindorf

Queste cose così grandi e così divine, ragazzo mio, ti porterà in dono l'amicizia di chi è innamorato.

Invece, la compagnia di uno che non sia innamorato, mescolata con temperanza mortale, capace di amministrare cose mortali e povere, dopo aver infuso nell'anima amata una grettezza, che dalla moltitudine viene elogiata come virtù, la farà girare priva di intendimento intorno alla terra e sotto la 257 a
terra per novemila anni.

Questa, caro Eros, per quanto ci era possibile, è la più bella e la migliore palinodia che ti doniamo e ti offriamo in espiazione; ed essa, sotto tutti gli aspetti, ma soprattutto nelle parole, è stata pronunciata, a causa di Fedro, in modo poetico. Ma tu accorda perdono alle cose di prima e gradisci queste, e, benevolo e propizio, non togliermi per collera e non impoverirmi l'arte di amare che mi hai dato in dono, ma concedi che io sia in onore presso i giovani belli ancor più di quanto lo sia ora. E se Fedro e io nel discorso di pri- b
ma abbiamo detto cose per te sconvenienti, da' la colpa a Lisia, che è stato il padre del discorso, e distoglilo da discorsi di questo tipo, rivolgilo verso la filosofia come si è rivolto suo fratello Polemarco, affinché anche questo suo innamorato non si trovi più nell'incertezza come ora, ma dedichi senz'altro la sua vita a Eros, seguendo discorsi filosofici.»

FEDRO Mi unisco alla tua preghiera, Socrate; se questo è meglio per noi, questo avvenga. È da molto che io ammiro il tuo c
discorso, come tu lo abbia fatto migliore del precedente. Di conseguenza, temo che Lisia possa sembrarmi meschino, se vorrà contrapporre al tuo discorso un altro discorso. Di recente, o carissimo, uno dei politici gli rimproverava pro-

257 b 1. ἐν τῷ πρόσθεν: cfr. 237 b 7-241 d 1

θαυμάσιε, ἔναγχος τῶν πολιτικῶν τοῦτ' αὐτὸ λοιδορῶν ὠνείδιζε, καὶ διὰ πάσης τῆς λοιδορίας ἐκάλει λογογράφον· τάχ' οὖν ἂν ὑπὸ φιλοτιμίας ἐπίσχοι ἡμῖν ἂν τοῦ γράφειν.

ΣΩ. Γελοῖόν γ', ὦ νεανία, τὸ δόγμα λέγεις, καὶ τοῦ ἑταίρου συχνὸν διαμαρτάνεις, εἰ αὐτὸν οὕτως ἡγῇ τινα ψοφοδεᾶ. ἴσως δὲ καὶ τὸν λοιδορούμενον αὐτῷ οἴει ὀνειδίζοντα λέγειν ἃ ἔλεγεν.

ΦΑΙ. Ἐφαίνετο γάρ, ὦ Σώκρατες· καὶ σύνοισθά που καὶ αὐτὸς ὅτι οἱ μέγιστον δυνάμενοί τε καὶ σεμνότατοι ἐν ταῖς πόλεσιν αἰσχύνονται λόγους τε γράφειν καὶ καταλείπειν συγγράμματα ἑαυτῶν, δόξαν φοβούμενοι τοῦ ἔπειτα χρόνου, μὴ σοφισταὶ καλῶνται.

ΣΩ. Γλυκὺς ἀγκών, ὦ Φαῖδρε, λέληθέν σε ὅτι ἀπὸ τοῦ μακροῦ ἀγκῶνος τοῦ κατὰ Νεῖλον ἐκλήθη· καὶ πρὸς τῷ ἀγκῶνι λανθάνει σε ὅτι οἱ μέγιστον φρονοῦντες τῶν πολιτικῶν μάλιστα ἐρῶσι λογογραφίας τε καὶ καταλείψεως συγγραμμάτων, οἵ γε καὶ ἐπειδάν τινα γράφωσι λόγον, οὕτως ἀγαπῶσι τοὺς ἐπαινέτας, ὥστε προσπαραγράφουσι πρώτους οἳ ἂν ἑκασταχοῦ ἐπαινῶσιν αὐτούς.

ΦΑΙ. Πῶς λέγεις τοῦτο; οὐ γὰρ μανθάνω.

ΣΩ. Οὐ μανθάνεις ὅτι ἐν ἀρχῇ ἀνδρὸς πολιτικοῦ [συγγράμματι] πρῶτος ὁ ἐπαινέτης γέγραπται.

ΦΑΙ. Πῶς;

ΣΩ. «Ἔδοξέ» πού φησιν «τῇ βουλῇ» ἢ «τῷ δήμῳ» ἢ ἀμφοτέροις, καὶ «ὃς ‹καὶ ὃς› εἶπεν» – τὸν αὐτὸν δὴ λέγων μάλα σεμνῶς καὶ ἐγκωμιάζων ὁ συγγραφεύς – ἔπειτα λέγει δὴ μετὰ τοῦτο, ἐπιδεικνύμενος τοῖς ἐπαινέταις τὴν ἑαυτοῦ

d 1. ἡγεῖ τινα B: τινὰ ἡγεῖ T d 2-3. ὀνειδίζοντα Postgate: ὀνειδίζοντα νομίζοντα B νομίζοντα T W d 9-e 1. ὅτι... ἐκλήθη secl. Heindorf e 5. ἐπαινέτας B T: ἐπαινοῦντας V e 7. λέγεις τοῦτο B: τοῦτο λέγεις T
258 a 1. ἀρχῇ secl. Madvig | ἀνδρὸς secl. Herwerden (et mox συγγράμματος) a 1-2. συγγράμματι seclusi: συγγράμματος vulg. a 4. φησι B φησὶν αὐτῶν τὸ σύγγραμμα T W φησιν αὐτὸ τὸ σύγγραμμα vulg. a 5. καὶ ὃς add. Winckelmann a 7. ‹τὸ› μετὰ Krische

prio questo biasimandolo, e nel corso del suo biasimo lo chiamava «logografo». E per ambizione forse si tratterrà dal risponderci.

SOCRATE Questo è ridicolo, ragazzo mio. E per quanto riguarda il tuo amico ti sbagli di molto, se ritieni che si spa- d
venti in questo modo per ogni rumore. Ma forse tu credi che chi lo biasimava dicesse veramente quello che diceva per biasimarlo.

FEDRO Così sembrava, Socrate. E poi anche tu sai che coloro che hanno potere e massima considerazione nella città, hanno vergogna di scrivere discorsi e di lasciare dei loro scritti, per timore dell'opinione dei posteri, e di venir chiamati sofisti.

SOCRATE Ti dimentichi, Fedro, che «la dolce ansa» ha preso il nome dalla «lunga ansa» del Nilo. E, oltre all'ansa, di- e
mentichi che i più ambiziosi fra i politici amano moltissimo scrivere discorsi e lasciare dei loro scritti. Almeno quelli che, non appena hanno scritto un discorso, amano tanto i lodatori, che aggiungono per primi all'inizio del discorso quelli che in ogni luogo li devono lodare.

FEDRO Che vuoi dire? Non capisco.

SOCRATE Non capisci che, all'inizio della composizione di un 258 a
uomo politico, quello che viene scritto per primo è il nome di chi lo elogia?

FEDRO Come?

SOCRATE «È sembrato», dicono all'incirca, «al Consiglio», oppure «al popolo», oppure a entrambi; e ancora, «il tale e il tal altro hanno detto»; e qui lo scrittore cita anche sé stesso e si elogia. E poi prosegue il suo discorso, mettendo in mostra la propria sapienza ai suoi elogiatori, talora dopo

σοφίαν, ἐνίοτε πάνυ μακρὸν ποιησάμενος σύγγραμμα· ἢ σοι ἄλλο τι φαίνεται τὸ τοιοῦτον ἢ λόγος συγγεγραμμένος;

b ΦΑΙ. Οὐκ ἔμοιγε.

ΣΩ. Οὐκοῦν ἐὰν μὲν οὗτος ἐμμένῃ, γεγηθὼς ἀπέρχεται ἐκ τοῦ θεάτρου ὁ ποιητής· ἐὰν δὲ ἐξαλειφθῇ καὶ ἄμοιρος γένηται λογογραφίας τε καὶ τοῦ ἄξιος εἶναι συγγράφειν,
5 πενθεῖ αὐτός τε καὶ οἱ ἑταῖροι.

ΦΑΙ. Καὶ μάλα.

ΣΩ. Δῆλόν γε ὅτι οὐχ ὡς ὑπερφρονοῦντες τοῦ ἐπιτηδεύματος, ἀλλ' ὡς τεθαυμακότες.

ΦΑΙ. Πάνυ μὲν οὖν.

10 ΣΩ. Τί δέ; ὅταν ἱκανὸς γένηται ῥήτωρ ἢ βασιλεύς, ὥστε
c λαβὼν τὴν Λυκούργου ἢ Σόλωνος ἢ Δαρείου δύναμιν ἀθάνατος γενέσθαι λογογράφος ἐν πόλει, ἆρ' οὐκ ἰσόθεον ἡγεῖται αὐτός τε αὑτὸν ἔτι ζῶν, καὶ οἱ ἔπειτα γιγνόμενοι ταὐτὰ ταῦτα περὶ αὐτοῦ νομίζουσι, θεώμενοι αὐτοῦ τὰ συγ-
5 γράμματα;

ΦΑΙ. Καὶ μάλα.

ΣΩ. Οἴει τινὰ οὖν τῶν τοιούτων, ὅστις καὶ ὁπωστιοῦν δύσνους Λυσίᾳ, ὀνειδίζειν αὐτὸ τοῦτο ὅτι συγγράφει;

ΦΑΙ. Οὔκουν εἰκός γε ἐξ ὧν σὺ λέγεις· καὶ γὰρ ἂν τῇ
10 ἑαυτοῦ ἐπιθυμίᾳ, ὡς ἔοικεν, ὀνειδίζοι.

d ΣΩ. Τοῦτο μὲν ἄρα παντὶ δῆλον, ὅτι οὐκ αἰσχρὸν αὐτό γε τὸ γράφειν λόγους.

ΦΑΙ. Τί γάρ;

ΣΩ. Ἀλλ' ἐκεῖνο οἶμαι αἰσχρὸν ἤδη, τὸ μὴ καλῶς λέγειν
5 τε καὶ γράφειν ἀλλ' αἰσχρῶς τε καὶ κακῶς.

ΦΑΙ. Δῆλον δή.

ΣΩ. Τίς οὖν ὁ τρόπος τοῦ καλῶς τε καὶ μὴ γράφειν; δεόμεθά τι, ὦ Φαῖδρε, Λυσίαν τε περὶ τούτων ἐξετάσαι καὶ

b 3. ἐξαλειφθῇ T: ἐξαλιφῇ B c 7. τινα οὖν B: οὖν τινα T c 8. αὐτὸ] αὐτῷ Ast d 4. οἶμαι B: οἶμαί σε T οἶμαί γε vulg. d 8. τι B T: τοι vulg.

aver composto uno scritto assai lungo. O ti pare che una cosa di questo genere sia qualcosa d'altro che un discorso scritto?

FEDRO Non mi pare che sia nulla d'altro. b

SOCRATE E poi, se il discorso regge, il compositore se ne va lieto dall'assemblea; se, invece, cade e viene escluso dallo scrivere discorsi e dall'essere ritenuto degno di scrivere, piange e con lui piangono anche i suoi compagni.

FEDRO E anche molto.

SOCRATE È dunque evidente che fanno questo non già perché disprezzano questa attività, ma perché l'ammirano.

FEDRO Sicuramente.

SOCRATE E allora? Quando un oratore o un re è in grado, dopo aver raggiunto la potenza di un Licurgo o di un Solone o c di un Dario, di diventare nella città immortale scrittore di discorsi, non riterrebbe forse sé stesso uguale a un dio mentre è ancora vivo, e i posteri non penseranno di lui queste cose, contemplando i suoi scritti?

FEDRO Certo.

SOCRATE E allora, credi che qualcuno di questi uomini politici, chiunque sia e in qualunque modo sia avverso a Lisia, gli rimproveri proprio questo, cioè di scrivere discorsi?

FEDRO Non è verisimile, stando a quello che tu dici: lo rimprovererebbe, come sembra, anche per quello che è il suo desiderio.

SOCRATE Allora, questo è chiaro a ognuno: di per sé non è d cosa brutta lo scrivere discorsi.

FEDRO E perché lo dovrebbe essere?

SOCRATE Questo, invece, ritengo che sia brutto: il parlare e lo scrivere in maniera non bella, ma in maniera brutta e cattiva.

FEDRO È chiaro.

SOCRATE Qual è allora il modo di scrivere bene o no? Dobbiamo, Fedro, su queste cose esaminare Lisia, o chiunque

ἄλλον ὅστις πώποτέ τι γέγραφεν ἢ γράψει, εἴτε πολιτικὸν
10 σύγγραμμα εἴτε ἰδιωτικόν, ἐν μέτρῳ ὡς ποιητὴς ἢ ἄνευ
μέτρου ὡς ἰδιώτης;

e ΦΑΙ. Ἐρωτᾷς εἰ δεόμεθα; τίνος μὲν οὖν ἕνεκα κἄν
τις ὡς εἰπεῖν ζῷη, ἀλλ' ἢ τῶν τοιούτων ἡδονῶν ἕνεκα; οὐ
γάρ που ἐκείνων γε ὧν προλυπηθῆναι δεῖ ἢ μηδὲ ἡσθῆναι,
ὃ δὴ ὀλίγου πᾶσαι αἱ περὶ τὸ σῶμα ἡδοναὶ ἔχουσι· διὸ καὶ
5 δικαίως ἀνδραποδώδεις κέκληνται.

ΣΩ. Σχολὴ μὲν δή, ὡς ἔοικε· καὶ ἅμα μοι δοκοῦσιν ὡς
ἐν τῷ πνίγει ὑπὲρ κεφαλῆς ἡμῶν οἱ τέττιγες ᾄδοντες καὶ
259 a ἀλλήλοις διαλεγόμενοι καθορᾶν καὶ ἡμᾶς. εἰ οὖν ἴδοιεν καὶ
νῷ καθάπερ τοὺς πολλοὺς ἐν μεσημβρίᾳ μὴ διαλεγομένους
ἀλλὰ νυστάζοντας καὶ κηλουμένους ὑφ' αὑτῶν δι' ἀργίαν
τῆς διανοίας, δικαίως ἂν καταγελῷεν, ἡγούμενοι ἀνδράποδ'
5 ἄττα σφίσιν ἐλθόντα εἰς τὸ καταγώγιον ὥσπερ προβάτια
μεσημβριάζοντα περὶ τὴν κρήνην εὕδειν· ἐὰν δὲ ὁρῶσι
διαλεγομένους καὶ παραπλέοντάς σφας ὥσπερ Σειρῆνας
b ἀκηλήτους, ὃ γέρας παρὰ θεῶν ἔχουσιν ἀνθρώποις διδόναι,
τάχ' ἂν δοῖεν ἀγασθέντες.

ΦΑΙ. Ἔχουσι δὲ δή τί τοῦτο; ἀνήκοος γάρ, ὡς ἔοικε,
τυγχάνω ὤν.

5 ΣΩ. Οὐ μὲν δὴ πρέπει γε φιλόμουσον ἄνδρα τῶν τοιούτων
ἀνήκοον εἶναι. λέγεται δ' ὥς ποτ' ἦσαν οὗτοι ἄνθρωποι τῶν
πρὶν Μούσας γεγονέναι, γενομένων δὲ Μουσῶν καὶ φανείσης
ᾠδῆς οὕτως ἄρα τινὲς τῶν τότε ἐξεπλάγησαν ὑφ' ἡδονῆς,
c ὥστε ᾄδοντες ἠμέλησαν σίτων τε καὶ ποτῶν, καὶ ἔλαθον

d 10. ὡς ποιητὴς et mox ὡς ἰδιώτης secl. Badham e 1. ἕνεκα κἄν B ἕνεχ' ἄν T ἕνεκα Stobaeus e 3. μηδὲ B T: μὴ V Stobaeus
259 a 1. καὶ ἡμᾶς T Stobaeus: om. B a 1-2. καὶ νῷ Stobaeus: καινῷ B T b 5. γε T Stobaeus: om. B b 6. δ'] δὴ malit Heindorf

altro abbia qualche volta composto o comporrà uno scritto sia politico sia privato, in versi come poeta o non in versi come prosatore?

FEDRO Mi domandi se dobbiamo farlo? E per quale ragione e uno dovrebbe vivere, se non per piaceri come questi? Certo non per i piaceri per i quali bisogna prima soffrire, se no non si prova godimento, come succede per la maggior parte dei piaceri del corpo, che per questo, a buona ragione, sono stati chiamati servili.

SOCRATE Tempo, come pare, ne abbiamo. E inoltre mi sembra che in questa soffocante calura le cicale, sopra le nostre teste, cantando e discorrendo tra loro, guardino anche noi. 259 a Se vedessero che anche noi due, come la maggior parte della gente nel mezzogiorno, non discorriamo, ma sonnecchiamo e ci lasciamo incantare da loro per pigrizia del nostro pensiero, ci deriderebbero giustamente, considerandoci degli schiavi venuti da loro per dormire in questo rifugio, come pecore che trascorrono il pomeriggio presso una fonte. Se ci vedono invece discorrere e navigare, passando davanti alle Sirene non ammaliati, forse ci ammireranno e ci daran- b no quel dono che gli dèi possono dare agli uomini.

FEDRO E quale è questo dono? Mi sembra proprio di non averne mai sentito parlare.

SOCRATE Non conviene davvero che un uomo amico delle Muse non abbia sentito parlare di queste cose. Si dice che le cicale un tempo fossero uomini, di quelli che vissero prima che nascessero le Muse. Ma una volta che nacquero le Muse e comparve il canto, alcuni degli uomini di quel tempo furono colpiti dal piacere a tal punto che, continuando a can- c tare, trascuravano cibi e bevande, e senza accorgersene mo-

258 e 6-259 b 2. cfr. Omero, *Od.* XII 37-54
259 b 5-d 7. cfr. Esiodo, *Theog.* 75-103

τελευτήσαντες αὐτούς· ἐξ ὧν τὸ τεττίγων γένος μετ' ἐκεῖνο φύεται, γέρας τοῦτο παρὰ Μουσῶν λαβόν, μηδὲν τροφῆς δεῖσθαι γενόμενον, ἀλλ' ἄσιτόν τε καὶ ἄποτον εὐθὺς ᾄδειν, ἕως ἂν τελευτήσῃ, καὶ μετὰ ταῦτα ἐλθὸν παρὰ Μούσας ἀπαγγέλλειν τίς τίνα αὐτῶν τιμᾷ τῶν ἐνθάδε. Τερψιχόρᾳ μὲν οὖν τοὺς ἐν τοῖς χοροῖς τετιμηκότας αὐτὴν ἀπαγγέλ- d λοντες ποιοῦσι προσφιλεστέρους, τῇ δὲ Ἐρατοῖ τοὺς ἐν τοῖς ἐρωτικοῖς, καὶ ταῖς ἄλλαις οὕτως, κατὰ τὸ εἶδος ἑκάστης τιμῆς· τῇ δὲ πρεσβυτάτῃ Καλλιόπῃ καὶ τῇ μετ' αὐτὴν Οὐρανίᾳ τοὺς ἐν φιλοσοφίᾳ διάγοντάς τε καὶ τιμῶντας τὴν ἐκείνων μουσικὴν ἀγγέλλουσιν, αἳ δὴ μάλιστα τῶν Μουσῶν περί τε οὐρανὸν καὶ λόγους οὖσαι θείους τε καὶ ἀνθρωπίνους ἱᾶσιν καλλίστην φωνήν. πολλῶν δὴ οὖν ἕνεκα λεκτέον τι καὶ οὐ καθευδητέον ἐν τῇ μεσημβρίᾳ.

ΦΑΙ. Λεκτέον γὰρ οὖν.

e ΣΩ. Οὐκοῦν, ὅπερ νῦν προυθέμεθα σκέψασθαι, τὸν λόγον ὅπῃ καλῶς ἔχει λέγειν τε καὶ γράφειν καὶ ὅπῃ μή, σκεπτέον.

ΦΑΙ. Δῆλον.

ΣΩ. Ἆρ' οὖν οὐχ ὑπάρχειν δεῖ τοῖς εὖ γε καὶ καλῶς ῥηθησομένοις τὴν τοῦ λέγοντος διάνοιαν εἰδυῖαν τὸ ἀληθὲς ὧν ἂν ἐρεῖν πέρι μέλλῃ;

ΦΑΙ. Οὕτωσὶ περὶ τούτου ἀκήκοα, ὦ φίλε Σώκρατες, οὐκ 260 a εἶναι ἀνάγκην τῷ μέλλοντι ῥήτορι ἔσεσθαι τὰ τῷ ὄντι δίκαια μανθάνειν ἀλλὰ τὰ δόξαντ' ἂν πλήθει οἵπερ δικάσουσιν, οὐδὲ τὰ ὄντως ἀγαθὰ ἢ καλὰ ἀλλ' ὅσα δόξει· ἐκ γὰρ τούτων εἶναι τὸ πείθειν ἀλλ' οὐκ ἐκ τῆς ἀληθείας.

c 4. γενόμενον post δεῖσθαι B T Stobaeus: post εὐθὺς transp. Badham c 6. τερψιχόρᾳ B T Stobaeus: τερψιχόρῃ vulg. d 3. μετ' αὐτὴν B Stobaeus: μετὰ ταύτην T d 7. ἴασιν B ἴασιν T (corr. t: πέμπουσι suprascr. b) | δὴ οὖν ἕνεκα W: δὴ ουνεκεν B δὴ οὖν ἕνεκεν T e 4. γε B: τε T

rivano. Da loro nacque, in seguito a questo, la stirpe delle cicale, che dalle Muse ricevette il dono di non aver bisogno di cibo fin dalla nascita, ma di cominciare subito a cantare senza cibo e senza bevanda, e così fino alla morte e, dopo, di andare dalle Muse ad annunciare chi degli uomini di quaggiù le onori e quale di loro onori. A Tersicore portano notizia di quelli che le hanno reso onore nei cori, e così li rendono a lei più cari; a Erato quelli che le hanno reso ono- d
re nei carmi amorosi; e così alle altre, secondo la forma di onore che è propria di ciascuna. Alla più anziana, Calliope, e a quella che viene dopo di lei, Urania, portano notizia di coloro che trascorrono la vita nella filosofia e rendono onore alla musica che è loro propria. Sono queste che, più di tutte le Muse, avendo cura del cielo e dei discorsi divini e umani, mandano un bellissimo suono di voce. Dunque, per molte ragioni, nel mezzogiorno, si deve parlare e non dormire.

FEDRO Allora bisogna proprio parlare.

SOCRATE Dobbiamo esaminare quello che ora ci siamo pro- e
posti: in che modo vada bene pronunciare e scrivere un discorso, in che modo no.

FEDRO È evidente.

SOCRATE E quanto ai discorsi che debbono venir fatti bene e in modo bello, non è forse necessario che l'animo di chi parla conosca il vero intorno alle cose su cui si accinge a parlare?

FEDRO Di questo, caro Socrate, ho sentito parlare così: non è necessario, per chi sta per diventare oratore, imparare le co- 260 a
se che sono veramente giuste, ma le cose che sembrano giuste alla moltitudine di coloro che giudicheranno, e non le cose che sono veramente buone e belle, ma quelle che sembreranno tali: da queste cose, infatti, deriva il persuadere, non dalla verità.

ΣΩ. «Οὕτοι ἀπόβλητον ἔπος» εἶναι δεῖ, ὦ Φαῖδρε, ὃ ἂν εἴπωσι σοφοί, ἀλλὰ σκοπεῖν μή τι λέγωσι· καὶ δὴ καὶ τὸ νῦν λεχθὲν οὐκ ἀφετέον.

ΦΑΙ. Ὀρθῶς λέγεις.

ΣΩ. Ὧδε δὴ σποπῶμεν αὐτό.

ΦΑΙ. Πῶς;

ΣΩ. Εἴ σε πείθοιμι ἐγὼ πολεμίους ἀμύνειν κτησάμενον ἵππον, ἄμφω δὲ ἵππον ἀγνοοῖμεν, τοσόνδε μέντοι τυγχάνοιμι εἰδὼς περὶ σοῦ, ὅτι Φαῖδρος ἵππον ἡγεῖται τὸ τῶν ἡμέρων ζῴων μέγιστα ἔχον ὦτα –

ΦΑΙ. Γελοῖόν γ' ἄν, ὦ Σώκρατες, εἴη.

ΣΩ. Οὔπω γε· ἀλλ' ὅτε δὴ σπουδῇ σε πείθοιμι, συντιθεὶς λόγον ἔπαινον κατὰ τοῦ ὄνου, ἵππον ἐπονομάζων καὶ λέγων ὡς παντὸς ἄξιον τὸ θρέμμα οἴκοι τε κεκτῆσθαι καὶ ἐπὶ στρατιᾶς, ἀποπολεμεῖν τε χρήσιμον καὶ πρός γ' ἐνεγκεῖν δυνατὸν σκεύη καὶ ἄλλα πολλὰ ὠφέλιμον.

ΦΑΙ. Παγγέλοιόν γ' ἂν ἤδη εἴη.

ΣΩ. Ἆρ' οὖν οὐ κρεῖττον γελοῖον καὶ φίλον ἢ δεινόν τε καὶ ἐχθρὸν [εἶναι ἢ φίλον];

ΦΑΙ. Φαίνεται.

ΣΩ. Ὅταν οὖν ὁ ῥητορικὸς ἀγνοῶν ἀγαθὸν καὶ κακόν, λαβὼν πόλιν ὡσαύτως ἔχουσαν πείθῃ, μὴ περὶ ὄνου σκιᾶς ὡς ἵππου τὸν ἔπαινον ποιούμενος, ἀλλὰ περὶ κακοῦ ὡς ἀγαθοῦ, δόξας δὲ πλήθους μεμελετηκὼς πείσῃ κακὰ πράττειν ἀντ' ἀγαθῶν, ποῖόν τιν' ἆ‹ν› οἴει μετὰ ταῦτα τὴν ῥητορικὴν καρπὸν ὧν ἔσπειρε θερίζειν;

ΦΑΙ. Οὐ πάνυ γε ἐπιεικῆ.

260 a 5. ὦ T: ὃ B a 6. λέγωσι B T: λέγουσι Schaefer b 5. εἴη T W: om. B b 6. οὔπω γε T: οὔποτε B | δὴ T: om. B b 9. πρός γ' ἐνεγκεῖν Thompson: προσενεγκεῖν B T c 3. γελοῖον καὶ φίλον legit Hermias: γελοῖον B T c 4. εἶναι ἢ φίλον B T: non legit Hermias c 10. τιν' ἂν Hirschig: τινα B T d 1. ὧν T W: ὃν B d 2. γε B: om. T

SOCRATE «Non certo parola da gettar via» deve essere, Fedro, quella che dicono i sapienti. Ma bisogna esaminare se essi dicano qualcosa di giusto. Perciò non bisogna lasciar cadere quello che ora si è detto.

FEDRO Dici bene.

SOCRATE Esaminiamolo, dunque, in questo modo.

FEDRO Come?

SOCRATE Se ti volessi persuadere a respingere i nemici me- b
diante l'acquisto di un cavallo, e tutti e due non conoscessimo un cavallo, ma io sapessi solo questo: che Fedro ritiene che sia un cavallo quello fra gli animali domestici che ha orecchie grandissime...

FEDRO Sarebbe davvero ridicolo, Socrate.

SOCRATE Non lo sarebbe ancora. Ma lo sarebbe, se io intendessi persuaderti sul serio, con la composizione di un discorso in elogio dell'asino chiamandolo cavallo, e affermando che è una bestia che merita in tutto e per tutto di venire acquistata, sia in casa, sia nelle spedizioni, utile per combattere in groppa e per trasportare bagagli, e vantaggioso per c
molte altre cose.

FEDRO Sarebbe davvero ridicolissimo.

SOCRATE E non è forse meglio essere ridicolo e amico, invece che esperto e nemico?

FEDRO Sembra.

SOCRATE Pertanto, quando l'oratore, che non conosce il bene e il male, comincia a persuadere una Città che si trova nelle sue stesse condizioni, facendo l'elogio non già dell'ombra dell'asino come se fosse quella di un cavallo, ma del male come se fosse un bene, e, presa dimestichezza con le opinioni della moltitudine, la persuada a operare il male invece che il bene, quale frutto ritieni che l'oratoria potrà raccogliere dalle cose che ha seminato? d

FEDRO Certamente non buono.

ΣΩ. Ἆρ' οὖν, ὦ ἀγαθέ, ἀγροικότερον τοῦ δέοντος λελοιδορήκαμεν τὴν τῶν λόγων τέχνην; ἡ δ' ἴσως ἂν εἴποι· «Τί ποτ', ὦ θαυμάσιοι, ληρεῖτε; ἐγὼ γὰρ οὐδέν' ἀγνοοῦντα τἀληθὲς ἀναγκάζω μανθάνειν λέγειν, ἀλλ', εἴ τι ἐμὴ συμβουλή, κτησάμενον ἐκεῖνο οὕτως ἐμὲ λαμβάνειν· τόδε δ' οὖν μέγα λέγω, ὡς ἄνευ ἐμοῦ τῷ τὰ ὄντα εἰδότι οὐδέν τι μᾶλλον ἔσται πείθειν τέχνῃ».

e ΦΑΙ. Οὐκοῦν δίκαια ἐρεῖ, λέγουσα ταῦτα;

ΣΩ. Φημί, ἐὰν οἵ γ' ἐπιόντες αὐτῇ λόγοι μαρτυρῶσιν εἶναι τέχνῃ. ὥσπερ γὰρ ἀκούειν δοκῶ τινων προσιόντων καὶ διαμαρτυρομένων λόγων, ὅτι ψεύδεται καὶ οὐκ ἔστι τέχνη ἀλλ' ἄτεχνος τριβή· τοῦ δὲ λέγειν, φησὶν ὁ Λάκων, ἔτυμος τέχνη ἄνευ τοῦ ἀληθείας ἧφθαι οὔτ' ἔστιν οὔτε μή ποτε ὕστερον γένηται.

261 a ΦΑΙ. Τούτων δεῖ τῶν λόγων, ὦ Σώκρατες· ἀλλὰ δεῦρο αὐτοὺς παράγων ἐξέταζε τί καὶ πῶς λέγουσιν.

ΣΩ. Πάριτε δή, θρέμματα γενναῖα, καλλίπαιδά τε Φαῖδρον πείθετε ὡς ἐὰν μὴ ἱκανῶς φιλοσοφήσῃ, οὐδὲ ἱκανός ποτε λέγειν ἔσται περὶ οὐδενός. ἀποκρινέσθω δὴ ὁ Φαῖδρος.

ΦΑΙ. Ἐρωτᾶτε.

ΣΩ. Ἆρ' οὖν οὐ τὸ μὲν ὅλον ἡ ῥητορικὴ ἂν εἴη τέχνη ψυχαγωγία τις διὰ λόγων, οὐ μόνον ἐν δικαστηρίοις καὶ ὅσοι ἄλλοι δημόσιοι σύλλογοι, ἀλλὰ καὶ ἐν ἰδίοις, ἡ αὐτὴ σμικρῶν b τε καὶ μεγάλων πέρι, καὶ οὐδὲν ἐντιμότερον τό γε ὀρθὸν περὶ σπουδαῖα ἢ περὶ φαῦλα γιγνόμενον; ἢ πῶς σὺ ταῦτ' ἀκήκοας;

d 5. οὐδένα T οὐδὲν B d 6. εἴ τι B: εἴ τις T d 6-7. ἐμὴ ξυμβουλή B ἐμῇ ξυμβουλῇ T ἐμῇ ξυμβουλῇ χρῆται Stephanus d 7. κτησάμενον Vahlen: κτησάμενος B T | λαμβάνειν B T: λαμβάνει al. e 5-7. τοῦ δὲ... γένηται secl. Schleiermacher e 5. φησὶν ὁ Λάκων secl. Voegelin e 5-6. ἔτυμος τέχνη T W: ἕτοιμος B

261 a 1. δεῖ T: δὴ B | λόγων ‹ἀκροᾶσθαι› H. Richards a 4. πείθετε T: πείθεται B | ὡς ἐὰν B: ἕως ἂν T

SOCRATE Ma, o amico, abbiamo forse detto male più del dovuto dell'arte dei discorsi? Essa potrebbe dire: «Che cosa mai, o mirabili uomini, state dicendo stoltamente? Io non obbligo nessuno che non conosca il vero ad apprendere a parlare; ma, se il consiglio che io do vale qualcosa, a impossessarsi di me solamente dopo che abbia acquistato il vero. Questa, dunque, è la cosa di grande importanza: che, senza di me, anche se uno conosce le cose vere, non sarà in grado di persuadere secondo arte».

FEDRO E non dirà cose giuste, dicendo queste cose? e

SOCRATE Sì, se i discorsi che si presentano vengono a testimoniare che essa sia un'arte. Ma mi sembra come di udire alcuni discorsi che si presentano e testimoniano che essa dice il falso e che non è un'arte, bensì una pratica priva di arte. Una vera arte del dire che non tocchi la verità, dice lo Spartano, non c'è e non ci sarà mai.

FEDRO Di questi discorsi, o Socrate, c'è bisogno. Conducili 261 a qui ed esamina quello che dicono e come lo dicono.

SOCRATE Dunque, o nobili esseri, venite avanti e convincete Fedro, padre di bei figli, che, se non filosofa in maniera adeguata, non sarà mai capace di parlare di nulla. Fedro, dunque, risponda.

FEDRO Interrogate!

SOCRATE L'oratoria non sarebbe allora, in generale, un'arte di guidare le anime mediante discorsi, non solo nei tribunali e in tutte le altre riunioni pubbliche, ma anche in quelle private, ed è la stessa riguardo alle cose piccole e alle grandi, e non è di maggior valore, almeno quando è giusta, nelle b cose importanti che in quelle di poco conto? O come hai udito queste cose?

260 e 2-5. cfr. Platone, *Gorg.* 461 b-467 e, in part. 462 e 6-463 b 1 e 5. φησὶν ὁ Λάχων: cfr. Platone, *Prot.* 342 a sgg.
261 a 7-b 2. cfr. Platone, *Gorg.* 452 e 1-8

ΦΑΙ. Οὐ μὰ τὸν Δί' οὐ παντάπασιν οὕτως, ἀλλὰ μάλιστα μέν πως περὶ τὰς δίκας λέγεταί τε καὶ γράφεται τέχνη, λέγεται δὲ καὶ περὶ δημηγορίας· ἐπὶ πλέον δὲ οὐκ ἀκήκοα.

ΣΩ. Ἀλλ' ἦ τὰς Νέστορος καὶ Ὀδυσσέως τέχνας μόνον περὶ λόγων ἀκήκοας, ἃς ἐν Ἰλίῳ σχολάζοντες συνεγραψάτην, τῶν δὲ Παλαμήδους ἀνήκοος γέγονας;

c ΦΑΙ. Καὶ ναὶ μὰ Δί' ἔγωγε τῶν Νέστορος, εἰ μὴ Γοργίαν Νέστορά τινα κατασκευάζεις, ἢ τινα Θρασύμαχόν τε καὶ Θεόδωρον Ὀδυσσέα.

ΣΩ. Ἴσως. ἀλλὰ γὰρ τούτους ἐῶμεν· σὺ δ' εἰπέ, ἐν δικαστηρίοις οἱ ἀντίδικοι τί δρῶσιν; οὐκ ἀντιλέγουσιν μέντοι; ἢ τί φήσομεν;

ΦΑΙ. Τοῦτ' αὐτό.

ΣΩ. Περὶ τοῦ δικαίου τε καὶ ἀδίκου;

ΦΑΙ. Ναί.

ΣΩ. Οὐκοῦν ὁ τέχνῃ τοῦτο δρῶν ποιήσει φανῆναι τὸ d αὐτὸ τοῖς αὐτοῖς τοτὲ μὲν δίκαιον, ὅταν δὲ βούληται, ἄδικον;

ΦΑΙ. Τί μήν;

ΣΩ. Καὶ ἐν δημηγορίᾳ δὴ τῇ πόλει δοκεῖν τὰ αὐτὰ τοτὲ μὲν ἀγαθά, τοτὲ δ' αὖ τἀναντία;

ΦΑΙ. Οὕτως.

ΣΩ. Τὸν οὖν Ἐλεατικὸν Παλαμήδην λέγοντα οὐκ ἴσμεν τέχνῃ, ὥστε φαίνεσθαι τοῖς ἀκούουσι τὰ αὐτὰ ὅμοια καὶ ἀνόμοια, καὶ ἓν καὶ πολλά, μένοντά τε αὖ καὶ φερόμενα;

ΦΑΙ. Μάλα γε.

ΣΩ. Οὐκ ἄρα μόνον περὶ δικαστήριά τέ ἐστιν ἡ ἀντιλογικὴ e καὶ περὶ δημηγορίαν, ἀλλ', ὡς ἔοικε, περὶ πάντα τὰ λεγόμενα

b 4. τέχνῃ T: τέχνη B b 6. καὶ B: τε καὶ T b 7. περὶ secl. Thompson | σχολάζοντες B T W: σχολάζοντε corr. Coisl. c 1. Νέστορος ‹καὶ Ὀδυσσέως› Herwerden c 2. κατασκευάζεις T: κατασκευάζῃς B c 3. τε T: δε B c 10. τέχνῃ T: τέχνη B (et mox) d 1. βούληται ἄδικον B: ἄδικον βούληται pr. T d 7. φαίνεσθαι B T: δοκεῖν φαίνεσθαι vulg. d 8. μένοντα T: μὲν ὄντα B

FEDRO No, per Zeus, non ho sentito affatto dire così. Ma si parla e si scrive con arte soprattutto nei processi. E si parla così anche nelle assemblee pubbliche. Non ho sentito parlare su qualcosa di più ampio.

SOCRATE Ma allora, hai sentito dire solamente delle «arti dei discorsi» di Nestore e di Odisseo, di quelle che hanno scritto nelle tregue di guerra davanti a Ilio? E non hai sentito parlare di quelle di Palamede?

FEDRO Sì, per Zeus, non ho sentito parlare neppure di quelle c
di Nestore. A meno che tu non faccia di Gorgia un Nestore e di Trasimaco o di Teodoro un Odisseo.

SOCRATE Forse! Ma lasciamo perdere costoro. Rispondi, invece, tu. Nei tribunali gli avversari che cosa fanno? Non dicono cose che sono in contrasto fra loro? O che cosa diremo?

FEDRO Diremo proprio questo.

SOCRATE Intorno al giusto e all'ingiusto?

FEDRO Sì.

SOCRATE E allora, chi lo fa con arte, farà apparire la medesima cosa ai medesimi uomini ora giusta ora ingiusta, quando d
lo voglia?

FEDRO Come no?

SOCRATE E, nell'assemblea popolare, farà sembrare alla Città le medesime cose ora buone, ora cattive?

FEDRO È così!

SOCRATE E non sappiamo, allora, che Palamede di Elea parlava con una tale arte da fare apparire a quelli che lo ascoltavano le medesime cose simili e dissimili, una e molte, ferme e in movimento?

FEDRO Sì, certo.

SOCRATE Dunque, c'è l'arte del contraddire non solo nei tribunali e nell'assemblea popolare; ma, come sembra, esiste, e

b 8. cfr. Gorgia, 82 B 11 a Diels-Kranz

μία τις τέχνη, εἴπερ ἔστιν, αὕτη ἂν εἴη, ᾗ τις οἷός τ' ἔσται πᾶν παντὶ ὁμοιοῦν τῶν δυνατῶν καὶ οἷς δυνατόν, καὶ ἄλλου ὁμοιοῦντος καὶ ἀποκρυπτομένου εἰς φῶς ἄγειν.

ΦΑΙ. Πῶς δὴ τὸ τοιοῦτον λέγεις;

ΣΩ. Τῇδε δοκῶ ζητοῦσιν φανεῖσθαι. ἀπάτη πότερον ἐν πολὺ διαφέρουσι γίγνεται μᾶλλον ἢ ὀλίγον;

262 a ΦΑΙ. Ἐν τοῖς ὀλίγον.

ΣΩ. Ἀλλά γε δὴ κατὰ σμικρὸν μεταβαίνων μᾶλλον λήσεις ἐλθὼν ἐπὶ τὸ ἐναντίον ἢ κατὰ μέγα.

ΦΑΙ. Πῶς δ' οὔ;

ΣΩ. Δεῖ ἄρα τὸν μέλλοντα ἀπατήσειν μὲν ἄλλον, αὐτὸν δὲ μὴ ἀπατήσεσθαι, τὴν ὁμοιότητα τῶν ὄντων καὶ ἀνομοιότητα ἀκριβῶς διειδέναι.

ΦΑΙ. Ἀνάγκη μὲν οὖν.

ΣΩ. Ἦ οὖν οἷός τε ἔσται, ἀλήθειαν ἀγνοῶν ἑκάστου, τὴν τοῦ ἀγνοουμένου ὁμοιότητα σμικράν τε καὶ μεγάλην ἐν τοῖς ἄλλοις διαγιγνώσκειν;

b ΦΑΙ. Ἀδύνατον.

ΣΩ. Οὐκοῦν τοῖς παρὰ τὰ ὄντα δοξάζουσι καὶ ἀπατωμένοις δῆλον ὡς τὸ πάθος τοῦτο δι' ὁμοιοτήτων τινῶν εἰσερρύη.

ΦΑΙ. Γίγνεται γοῦν οὕτως.

ΣΩ. Ἔστιν οὖν ὅπως τεχνικὸς ἔσται μεταβιβάζειν κατὰ σμικρὸν διὰ τῶν ὁμοιοτήτων ἀπὸ τοῦ ὄντος ἑκάστοτε ἐπὶ τοὐναντίον ἀπάγων, ἢ αὐτὸς τοῦτο διαφεύγειν, ὁ μὴ ἐγνωρικὼς ὃ ἔστιν ἕκαστον τῶν ὄντων;

ΦΑΙ. Οὐ μή ποτε.

c ΣΩ. Λόγων ἄρα τέχνην, ὦ ἑταῖρε, ὁ τὴν ἀλήθειαν μὴ

e 2. ᾗ τις corr. Coisl.: ἥ τις T ἤ τις B e 3. πᾶν παντὶ T: πάμπαν τί B
262 a 2. γε δὴ B: δὴ T μὴν Galenus b 5. μεταβιβάζειν T Galenus: μεταβιβάζει B

per tutti i discorsi, una sola arte, se pure c'è, mediante la quale uno sarà capace di rendere ogni cosa simile a ogni cosa in tutti i casi possibili e nella misura del possibile, e di mettere in luce quando un altro sa fare la stessa cosa e sa nasconderla.

FEDRO In che senso dici questo?

SOCRATE Se cerchiamo in questo modo, credo che risulterà chiaro: l'inganno si verifica nelle cose che fra loro differiscono di molto, o piuttosto in quelle che differiscono di poco?

FEDRO In quelle che differiscono di poco. 262 a

SOCRATE Ma è evidente che, se tu ti sposti a piccoli passi, si accorgeranno meno che stai procedendo verso la parte opposta, che non se tu ti spostassi a grandi passi.

FEDRO Come no?

SOCRATE Dunque, chi intenda ingannare un altro senza essere a sua volta ingannato, bisogna che distingua la somiglianza e la dissomiglianza degli esseri in modo preciso.

FEDRO È necessario.

SOCRATE Ma allora, se ignora la verità di ciascuna cosa, sarà capace di distinguere la somiglianza della cosa che ignora, piccola o grande che sia, rispetto alle altre cose?

FEDRO Impossibile! b

SOCRATE Dunque, in coloro che hanno opinioni contrarie agli esseri e si ingannano, questo inganno che subiscono viene evidentemente a insinuarsi mediante certe somiglianze.

FEDRO Succede proprio così.

SOCRATE E allora, è possibile che qualcuno possegga l'arte di condurre in direzione diversa a poco a poco, mediante le somiglianze, portando di volta in volta dall'essere al suo contrario, oppure di evitare egli stesso questo, se non conosce che cosa sia ciascuno degli esseri?

FEDRO Non è proprio possibile.

SOCRATE Dunque, o amico, ci procurerà un'arte dei discorsi c

εἰδώς, δόξας δὲ τεθηρευκώς, γελοίαν τινά, ὡς ἔοικε, καὶ ἄτεχνον παρέξεται.

ΦΑΙ. Κινδυνεύει.

ΣΩ. Βούλει οὖν ἐν τῷ Λυσίου λόγῳ ὃν φέρεις, καὶ ἐν οἷς ἡμεῖς εἴπομεν ἰδεῖν τι ὧν φαμεν ἀτέχνων τε καὶ ἐντέχνων εἶναι;

ΦΑΙ. Πάντων γέ που μάλιστα, ὡς νῦν γε ψιλῶς πως λέγομεν, οὐκ ἔχοντες ἱκανὰ παραδείγματα.

ΣΩ. Καὶ μὴν κατὰ τύχην γέ τινα, ὡς ἔοικεν, ἐρρηθήτην
d τὼ λόγω ἔχοντέ τι παράδειγμα, ὡς ἂν ὁ εἰδὼς τὸ ἀληθὲς προσπαίζων ἐν λόγοις παράγοι τοὺς ἀκούοντας. καὶ ἔγωγε, ὦ Φαῖδρε, αἰτιῶμαι τοὺς ἐντοπίους θεούς· ἴσως δὲ καὶ οἱ τῶν Μουσῶν προφῆται οἱ ὑπὲρ κεφαλῆς ᾠδοὶ ἐπιπεπνευκότες ἂν
ἡμῖν εἶεν τοῦτο τὸ γέρας· οὐ γάρ που ἔγωγε τέχνης τινὸς τοῦ λέγειν μέτοχος.

ΦΑΙ. Ἔστω ὡς λέγεις· μόνον δήλωσον ὃ φῄς.

ΣΩ. Ἴθι δή μοι ἀνάγνωθι τὴν τοῦ Λυσίου λόγου ἀρχήν.

e ΦΑΙ. «Περὶ μὲν τῶν ἐμῶν πραγμάτων ἐπίστασαι, καὶ ὡς νομίζω συμφέρειν ἡμῖν τούτων γενομένων, ἀκήκοας. ἀξιῶ δὲ μὴ διὰ τοῦτο ἀτυχῆσαι ὧν δέομαι, ὅτι οὐκ ἐραστὴς ὢν σοῦ τυγχάνω. ὡς ἐκείνοις μὲν τότε μεταμέλει» –

ΣΩ. Παῦσαι. τί δὴ οὖν οὗτος ἁμαρτάνει καὶ ἄτεχνον ποιεῖ λεκτέον· ἦ γάρ;

263 a ΦΑΙ. Ναί.

c 6. ἀτέχνων... ἐντέχνων Heindorf: ἄτεχνόν... ἔντεχνον B T d 1. τὼ λόγω T: τῷ λόγῳ B e 2. ἡμῖν T: ὑμῖν B

ridicola e priva di arte chi non è a conoscenza della verità, ma è andato a caccia di opinioni.

FEDRO È probabile.

SOCRATE Vuoi vedere allora nel discorso di Lisia che porti con te e in quelli che abbiamo fatto, se ci sia qualcuna di quelle cose che noi diciamo essere «prive di arte» o «conformi ai principi dell'arte»?

FEDRO Certamente, perché ora parliamo in qualche modo a vuoto, in quanto non abbiamo esempi convenienti.

SOCRATE È proprio una fortuna che, come sembra, siano stati pronunciati i due discorsi che costituiscono ciascuno un d
esempio di come chi conosce il vero, facendo delle parole un gioco, porti gli ascoltatori fuori strada. E io, Fedro, attribuisco la causa di ciò agli dèi di questo luogo. Ma, forse, anche le profetesse delle Muse, queste che ora cantano sopra la nostra testa, ci sono state ispiratrici di questo dono. Infatti, io non posseggo certo una qualche arte del dire.

FEDRO Sia pure come dici; spiega solo quello che sostieni.

SOCRATE Su, dunque! Leggimi il principio del discorso di Lisia.

FEDRO «Dello stato delle cose che mi riguardano tu sei a co- e
noscenza; e come io ritenga di giovamento, per noi, che queste cose abbiano luogo, lo hai udito. Ma non ritengo giusto che io non possa ottenere le cose che ti chiedo, perché non sono un tuo innamorato. Gli innamorati provano dispiacere...»

SOCRATE Fermati. Dobbiamo dire in che cosa Lisia sbaglia e opera senza arte, o no?

FEDRO Sì. 263 a

262 d 1. rimando a 230 e 6-234 c 5, e a 237 b 2-241 d 1 d 3. τοὺς ἐντοπίους θεούς: cfr. 230 b 7-8 e nota e 1-4. citazione di 230 e 6-231 a 2

ΣΩ. Ἆρ' οὖν οὐ παντὶ δῆλον τό γε τοιόνδε, ὡς περὶ μὲν ἔνια τῶν τοιούτων ὁμονοητικῶς ἔχομεν, περὶ δ' ἔνια στασιωτικῶς;

ΦΑΙ. Δοκῶ μὲν ὃ λέγεις μανθάνειν, ἔτι δ' εἰπὲ σαφέστερον.

ΣΩ. Ὅταν τις ὄνομα εἴπῃ σιδήρου ἢ ἀργύρου, ἆρ' οὐ τὸ αὐτὸ πάντες διενοήθημεν;

ΦΑΙ. Καὶ μάλα.

ΣΩ. Τί δ' ὅταν δικαίου ἢ ἀγαθοῦ; οὐκ ἄλλος ἄλλῃ φέρεται, καὶ ἀμφισβητοῦμεν ἀλλήλοις τε καὶ ἡμῖν αὐτοῖς;

ΦΑΙ. Πάνυ μὲν οὖν.

ΣΩ. Ἐν μὲν ἄρα τοῖς συμφωνοῦμεν, ἐν δὲ τοῖς οὔ.

ΦΑΙ. Οὕτω.

ΣΩ. Ποτέρωθι οὖν εὐαπατητότεροί ἐσμεν, καὶ ἡ ῥητορικὴ ἐν ποτέροις μεῖζον δύναται;

ΦΑΙ. Δῆλον ὅτι ἐν οἷς πλανώμεθα.

ΣΩ. Οὐκοῦν τὸν μέλλοντα τέχνην ῥητορικὴν μετιέναι πρῶτον μὲν δεῖ ταῦτα ὁδῷ διῃρῆσθαι, καὶ εἰληφέναι τινὰ χαρακτῆρα ἑκατέρου τοῦ εἴδους, ἐν ᾧ τε ἀνάγκη τὸ πλῆθος πλανᾶσθαι καὶ ἐν ᾧ μή.

ΦΑΙ. Καλὸν γοῦν ἄν, ὦ Σώκρατες, εἶδος εἴη κατανενοηκὼς ὁ τοῦτο λαβών.

ΣΩ. Ἔπειτά γε οἶμαι πρὸς ἑκάστῳ γιγνόμενον μὴ λανθάνειν ἀλλ' ὀξέως αἰσθάνεσθαι περὶ οὗ ἂν μέλλῃ ἐρεῖν ποτέρου ὂν τυγχάνει τοῦ γένους.

ΦΑΙ. Τί μήν;

ΣΩ. Τί οὖν; τὸν ἔρωτα πότερον φῶμεν εἶναι τῶν ἀμφισβητησίμων ἢ τῶν μή;

ΦΑΙ. Τῶν ἀμφισβητησίμων δήπου· ἢ οἴει ἄν σοι ἐγχωρῆσαι εἰπεῖν ἃ νυνδὴ εἶπες περὶ αὐτοῦ, ὡς βλάβη τέ ἐστι

263 a 3. τοιούτων B T: ὄντων corr. Coisl. fort. ὀνομάτων H. Richards | ὁμονοητικῶς T Galenus: οὐ μόνον ποιητικῶς B b 7. δεῖ B: δὴ T b 8. πλῆθος T: εἶδος B c 1. εἶδος addubitat H. Richards c 9-10. ἐγχωρῆσαι codex Marcianus Galeni: συγχωρῆσαι B T

SOCRATE E non è forse evidente a ciascuno almeno questo, ossia che su alcune di tali cose ci troviamo d'accordo, mentre su altre siamo in disaccordo?

FEDRO Mi sembra di comprendere quello che tu dici; però parla in modo ancora più chiaro.

SOCRATE Quando uno pronuncia il vocabolo «ferro» o «argento», non pensiamo forse tutti quanti alla stessa cosa?

FEDRO Sicuramente.

SOCRATE Ma quando si pronuncia il vocabolo «giusto», oppure «bene»? Non siamo forse portati uno da una parte e uno dall'altra, e non siamo in disaccordo gli uni con gli altri e con noi stessi?

FEDRO È proprio così.

SOCRATE Dunque, mentre su certe cose siamo della stessa b
opinione, su altre, invece, non lo siamo.

FEDRO È così.

SOCRATE In quale delle due cose siamo più esposti all'inganno e in quale l'arte del discorso ha un maggior potere?

FEDRO È evidente: in quella in cui procediamo a tentoni.

SOCRATE Allora, colui che intende mettere in pratica l'arte oratoria deve, in primo luogo, aver distinto con metodo queste due cose e colto i caratteri propri di ciascuna delle due forme, di quella in cui è necessario che la folla proceda a tentoni, e di quella in cui non è così.

FEDRO Davvero una bella forma di arte, Socrate, avrebbe c
compresa chi avesse colto questo.

SOCRATE Inoltre, io penso, in riferimento a ciascun oggetto, non deve lasciarsi sfuggire ma cogliere con acutezza a quale dei due tipi di cose appartenga ciò di cui si accinge a parlare.

FEDRO Come no?

SOCRATE E allora? Diremo che l'amore sia tra le cose che sono oggetto di controversia o no?

FEDRO È tra le cose che sono oggetto di controversia, certamente. Se no, credi che avresti potuto dire quello che poco

τῷ ἐρωμένῳ καὶ ἐρῶντι, καὶ αὖθις ὡς μέγιστον ‹ὂν› τῶν
ἀγαθῶν τυγχάνει;

d ΣΩ. Ἄριστα λέγεις· ἀλλ' εἰπὲ καὶ τόδε – ἐγὼ γάρ τοι
διὰ τὸ ἐνθουσιαστικὸν οὐ πάνυ μέμνημαι – εἰ ὡρισάμην ἔρωτα
ἀρχόμενος τοῦ λόγου.

ΦΑΙ. Νὴ Δία ἀμηχάνως γε ὡς σφόδρα.

5 ΣΩ. Φεῦ, ὅσῳ λέγεις τεχνικωτέρας Νύμφας τὰς Ἀχελῴου
καὶ Πᾶνα τὸν Ἑρμοῦ Λυσίου τοῦ Κεφάλου πρὸς λόγους εἶναι.
ἢ οὐδὲν λέγω, ἀλλὰ καὶ ὁ Λυσίας ἀρχόμενος τοῦ ἐρωτικοῦ
ἠνάγκασεν ἡμᾶς ὑπολαβεῖν τὸν Ἔρωτα ἔν τι τῶν ὄντων ὃ
e αὐτὸς ἐβουλήθη, καὶ πρὸς τοῦτο ἤδη συνταξάμενος πάντα τὸν
ὕστερον λόγον διεπεράνατο; βούλει πάλιν ἀναγνῶμεν τὴν
ἀρχὴν αὐτοῦ;

ΦΑΙ. Εἰ σοί γε δοκεῖ· ὃ μέντοι ζητεῖς οὐκ ἔστ' αὐτόθι.

5 ΣΩ. Λέγε, ἵνα ἀκούσω αὐτοῦ ἐκείνου.

ΦΑΙ. «Περὶ μὲν τῶν ἐμῶν πραγμάτων ἐπίστασαι, καὶ ὡς
νομίζω συμφέρειν ἡμῖν τούτων γενομένων, ἀκήκοας. ἀξιῶ
264 a δὲ μὴ διὰ τοῦτο ἀτυχῆσαι ὧν δέομαι, ὅτι οὐκ ἐραστὴς ὢν
σοῦ τυγχάνω. ὡς ἐκείνοις μὲν τότε μεταμέλει ὧν ἂν εὖ
ποιήσωσιν, ἐπειδὰν τῆς ἐπιθυμίας παύσωνται·» –

ΣΩ. Ἦ πολλοῦ δεῖν ἔοικε ποιεῖν ὅδε γε ὃ ζητοῦμεν, ὃς
5 οὐδὲ ἀπ' ἀρχῆς ἀλλ' ἀπὸ τελευτῆς ἐξ ὑπτίας ἀνάπαλιν διανεῖν
ἐπιχειρεῖ τὸν λόγον, καὶ ἄρχεται ἀφ' ὧν πεπαυμένος ἂν ἤδη
ὁ ἐραστὴς λέγοι πρὸς τὰ παιδικά. ἢ οὐδὲν εἶπον, Φαῖδρε,
φίλη κεφαλή;

c 11. ὂν addidi auctore Heindorfio (ἀγαθῶν ὢν infra Hirschig) d 4. ὡς T: om. B d 6. Πᾶνα] πάντα B T del. τ b t | λόγους T: λόγου B λόγον al. e 6. ἐπίστασαι B: ἐπίσταμαι T
264 a 2. τότε T: τὸ τότε B a 4. ζητοῦμεν ὃς T: ζητούμενος B a 5. διανεῖν B T: διανύειν rec. b a 7. ἐραστὴς recc.: ἐρασθεὶς B T

fa hai detto sull'Eros, ossia che è un male per l'amato e per l'innamorato, e poi, invece, che è il più grande dei beni?

SOCRATE Dici benissimo; ma dimmi anche questo, perché a causa dell'invasamento non ricordo molto: se, nel cominciare il discorso, ho definito l'Eros. d

FEDRO Oh sì, per Zeus, in un modo davvero insuperabile.

SOCRATE Ahimè! Quanto più esperte nell'arte dei discorsi tu vieni a dire che sono le Ninfe, figlie di Acheloo, e Pan figlio di Ermes, rispetto a Lisia figlio di Cefalo! Forse non dico il vero, ma anche Lisia al principio del suo discorso erotico ci costringeva a concepire Eros come un'unica realtà che lui aveva in mente, e organizzando in rapporto a questo tutto ciò che segue, ha condotto a termine il discorso? Vuoi che ne leggiamo ancora una volta il principio? e

FEDRO Se ti pare! Però quello che tu cerchi, lì, non c'è.

SOCRATE Leggi, perché io possa ascoltare proprio lui.

FEDRO «Dello stato delle cose che mi riguardano tu sei a conoscenza; e come io ritenga di giovamento, per noi, che queste cose abbiano luogo, lo hai udito. Ma non ritengo giusto che io non possa ottenere le cose che ti chiedo, perché non sono un tuo innamorato. Gli innamorati provano dispiacere dei benefici che hanno fatto, non appena si siano liberati della loro passione.» 264 a

SOCRATE Sembra molto lontano dal fare quello che noi cerchiamo: prendendo le mosse non dal principio, ma dalla fine, egli attraversa il discorso nuotando supino a ritroso, e comincia da quelle cose che, quando ormai ha smesso di amare, l'amante direbbe alla persona amata. Oppure ho detto cose che non sono vere, Fedro, testa mia cara?

263 e 6-**264** a 3. nuova citazione di 230 e 6-231 a 3
264 a 8. φίλη κεφαλή: cfr. Omero, *Il.* VIII 281; XXIII 94; cfr. 234 d 6

b ΦΑΙ. Ἔστιν γέ τοι δή, ὦ Σώκρατες, τελευτή, περὶ οὗ τὸν λόγον ποιεῖται.

ΣΩ. Τί δὲ τἆλλα; οὐ χύδην δοκεῖ βεβλῆσθαι τὰ τοῦ λόγου; ἢ φαίνεται τὸ δεύτερον εἰρημένον ἔκ τινος ἀνάγκης
5 δεύτερον δεῖν τεθῆναι, ἤ τι ἄλλο τῶν ῥηθέντων; ἐμοὶ μὲν γὰρ ἔδοξεν, ὡς μηδὲν εἰδότι, οὐκ ἀγεννῶς τὸ ἐπιὸν εἰρῆσθαι τῷ γράφοντι· σὺ δ' ἔχεις τινὰ ἀνάγκην λογογραφικὴν ἣ ταῦτα ἐκεῖνος οὕτως ἐφεξῆς παρ' ἄλληλα ἔθηκεν;

ΦΑΙ. Χρηστὸς εἶ, ὅτι με ἡγῇ ἱκανὸν εἶναι τὰ ἐκείνου
c οὕτως ἀκριβῶς διιδεῖν.

ΣΩ. Ἀλλὰ τόδε γε οἶμαί σε φάναι ἄν, δεῖν πάντα λόγον ὥσπερ ζῷον συνεστάναι σῶμά τι ἔχοντα αὐτὸν αὑτοῦ, ὥστε μήτε ἀκέφαλον εἶναι μήτε ἄπουν, ἀλλὰ μέσα τε ἔχειν καὶ
5 ἄκρα, πρέποντα ἀλλήλοις καὶ τῷ ὅλῳ γεγραμμένα.

ΦΑΙ. Πῶς γὰρ οὔ;

ΣΩ. Σκέψαι τοίνυν τὸν τοῦ ἑταίρου σου λόγον εἴτε οὕτως εἴτε ἄλλως ἔχει, καὶ εὑρήσεις τοῦ ἐπιγράμματος οὐδὲν διαφέροντα, ὃ Μίδᾳ τῷ Φρυγί φασίν τινες ἐπιγεγράφθαι.

d ΦΑΙ. Ποῖον τοῦτο, καὶ τί πεπονθός;

ΣΩ. Ἔστι μὲν τοῦτο τόδε –

> Χαλκῆ παρθένος εἰμί, Μίδα δ' ἐπὶ σήματι κεῖμαι.
> ὄφρ' ἂν ὕδωρ τε νάῃ καὶ δένδρεα μακρὰ τεθήλῃ,

b 5. δεῖν secl. Madvig: δὴ Schanz b 9. με T: μὴ B c 3. σῶμά τι t: σώματι B T c 4. μήτε ἀκέφαλον T: μὴ το ἀκέφαλον B d 3. μίδα T: μίδᾳ B

FEDRO Certo è la conclusione, Socrate, quella su cui si im- b
pernia il discorso.

SOCRATE E le altre cose? E non ti sembra che le parti del discorso siano buttate lì senza alcun ordine? O ti pare che ciò che viene detto come secondo, doveva per una qualche necessità venire proprio come secondo, piuttosto che un'altra delle cose che sono dette? A me, ignorante come sono, è sembrato che lo scrittore dicesse in modo rozzo quello che gli veniva in mente. O tu sei a conoscenza di qualche necessità dell'arte dello scrivere discorsi, per la quale egli ha disposto questi argomenti così l'uno dopo l'altro?

FEDRO Sei troppo buono, nel credermi capace di penetrare a
fondo, in modo così preciso, le cose che aveva in mente! c

SOCRATE Ma almeno questo tu lo affermi, ossia che ogni discorso deve essere composto come un essere vivente che abbia un suo corpo, sicché non risulti senza testa e senza piedi, ma abbia le parti di mezzo e quelle estreme scritte in maniera conveniente l'una rispetto all'altra e rispetto al tutto?

FEDRO Come no?

SOCRATE Perciò esamina il discorso del tuo amico, per vedere se è composto così o in altro modo, e troverai che non differisce in nulla dalla epigrafe che alcuni dicono sia stata scritta sulla tomba di Mida il Frigio.

FEDRO Qual è questa epigrafe? Che cos'ha di particolare? d

SOCRATE È questa qui:

Sono vergine di bronzo e giaccio sul sepolcro di Mida.
Fino a quando l'acqua scorra e grandi alberi verdeggino,

d 3-6. epigrafe citata anche da Diogene Laerzio, I 89, 90; Dione Crisostomo, XXXVII 38; ps. Erodoto, *Vita Hom.* 135; *Certamen Hom. et Hes.* B 265; *Anth. Pal.* VII 153. Discussa è la sua attribuzione a Cleobulo. Potrebbe essere anche una invenzione di Platone stesso, come comproverebbe l'espressione con cui la introduce: φασίν τινες, così come lo sono i versi attribuiti, 252 b 8-9, a segreti poemi omerici

αὐτοῦ τῇδε μένουσα πολυκλαύτου ἐπὶ τύμβου,
ἀγγελέω παριοῦσι Μίδας ὅτι τῇδε τέθαπται.

e ὅτι δ' οὐδὲν διαφέρει αὐτοῦ πρῶτον ἢ ὕστατόν τι λέγεσθαι, ἐννοεῖς που, ὡς ἐγῷμαι.

ΦΑΙ. Σκώπτεις τὸν λόγον ἡμῶν, ὦ Σώκρατες.

ΣΩ. Τοῦτον μὲν τοίνυν, ἵνα μὴ σὺ ἄχθῃ, ἐάσωμεν – καίτοι συχνά γε ἔχειν μοι δοκεῖ παραδείγματα πρὸς ἃ τις βλέπων ὀνίναιτ' ἄν, μιμεῖσθαι αὐτὰ ἐπιχειρῶν μὴ πάνυ τι – εἰς δὲ τοὺς ἑτέρους λόγους ἴωμεν. ἦν γάρ τι ἐν αὐτοῖς, ὡς δοκῶ, προσῆκον ἰδεῖν τοῖς βουλομένοις περὶ λόγων σκοπεῖν.

265 a ΦΑΙ. Τὸ ποῖον δὴ λέγεις;

ΣΩ. Ἐναντίω που ἦστην· ὁ μὲν γὰρ ὡς τῷ ἐρῶντι, ὁ δ' ὡς τῷ μὴ δεῖ χαρίζεσθαι, ἐλεγέτην.

ΦΑΙ. Καὶ μάλ' ἀνδρικῶς.

ΣΩ. Ὤιμην σε τἀληθὲς ἐρεῖν, ὅτι μανικῶς· ὃ μέντοι ἐζήτουν ἐστὶν αὐτὸ τοῦτο. μανίαν γάρ τινα ἐφήσαμεν εἶναι τὸν ἔρωτα. ἦ γάρ;

ΦΑΙ. Ναί.

ΣΩ. Μανίας δέ γε εἴδη δύο, τὴν μὲν ὑπὸ νοσημάτων ἀνθρωπίνων, τὴν δὲ ὑπὸ θείας ἐξαλλαγῆς τῶν εἰωθότων νομίμων γιγνομένην.

b ΦΑΙ. Πάνυ γε.

ΣΩ. Τῆς δὲ θείας τεττάρων θεῶν τέτταρα μέρη διελόμενοι, μαντικὴν μὲν ἐπίπνοιαν Ἀπόλλωνος θέντες, Διονύσου δὲ τελεστικήν, Μουσῶν δ' αὖ ποιητικήν, τετάρτην δὲ Ἀφροδίτης καὶ Ἔρωτος, ἐρωτικὴν μανίαν ἐφήσαμέν τε ἀρίστην εἶναι, καὶ οὐκ οἶδ' ὅπῃ τὸ ἐρωτικὸν πάθος ἀπεικάζοντες, ἴσως

e 3. ἡμῶν B: om. T e 6. βλέπων ‹μὲν›... μιμεῖσθαι ‹δ'› Herwerden e 7. ἑτέρους T: ἑταίρους B
265 b 2. τεττάρων θεῶν secl. Schanz b 5. τε B T: om. Stobaeus

rimanendo qui sulla sua tomba bagnata di molto pianto, annuncerò ai passanti che Mida qui è sepolto.

E tu comprendi certo che non cambia nulla se un verso venga pronunciato per primo o per ultimo, come credo. e

FEDRO Tu ti fai beffa del nostro discorso, Socrate.

SOCRATE Allora lasciamo da parte questo discorso, perché tu non ti arrabbi. Eppure mi sembra che contenga molti esempi ai quali gioverebbe fare attenzione, cercando di non imitarli in alcun modo. E passiamo invece agli altri due discorsi. C'era qualcosa in questi, mi sembra, che, per chi vuole fare indagine sui discorsi, è conveniente considerare.

FEDRO Cosa vuoi dire? 265 a

SOCRATE Questi discorsi erano in qualche modo contrari: uno diceva che bisogna concedere i propri favori a chi è innamorato, l'altro, invece, a chi non è innamorato.

FEDRO E lo dicevano con grande vigore!

SOCRATE Pensavo che tu avresti detto la cosa vera, ossia «con mania». Ciò che cercavo è appunto questo. Infatti dicevamo che l'Eros è una certa mania, o no?

FEDRO Sì.

SOCRATE E dicevamo che ci sono due forme di mania: una che deriva da malattie umane, l'altra, invece, che deriva da un divino mutamento radicale delle comuni consuetudini.

FEDRO Certamente. b

SOCRATE Della divina mania abbiamo distinto quattro parti riferendoci a quattro dèi: abbiamo attribuito ad Apollo l'ispirazione mantica, a Dioniso la telestica, alle Muse la poetica, e la quarta ad Afrodite e a Eros, e abbiamo detto che la mania amorosa è la migliore. E non so come, descrivendo con immagini la passione amorosa, cogliendo forse

265 b 2 sgg. rimando a 244 a 3 sgg.

μὲν ἀληθοῦς τινος ἐφαπτόμενοι, τάχα δ' ἂν καὶ ἄλλοσε παραφερόμενοι, κεράσαντες οὐ παντάπασιν ἀπίθανον λόγον,
c μυθικόν τινα ὕμνον προσεπαίσαμεν μετρίως τε καὶ εὐφήμως τὸν ἐμόν τε καὶ σὸν δεσπότην Ἔρωτα, ὦ Φαῖδρε, καλῶν παίδων ἔφορον.

ΦΑΙ. Καὶ μάλα ἔμοιγε οὐκ ἀηδῶς ἀκοῦσαι.

5 ΣΩ. Τόδε τοίνυν αὐτόθεν λάβωμεν, ὡς ἀπὸ τοῦ ψέγειν πρὸς τὸ ἐπαινεῖν ἔσχεν ὁ λόγος μεταβῆναι.

ΦΑΙ. Πῶς δὴ οὖν αὐτὸ λέγεις;

ΣΩ. Ἐμοὶ μὲν φαίνεται τὰ μὲν ἄλλα τῷ ὄντι παιδιᾷ πεπαῖσθαι· τούτων δέ τινων ἐκ τύχης ῥηθέντων δυοῖν εἰδοῖν,
d εἰ αὐτοῖν τὴν δύναμιν τέχνῃ λαβεῖν δύναιτό τις, οὐκ ἄχαρι.

ΦΑΙ. Τίνων δή;

ΣΩ. Εἰς μίαν τε ἰδέαν συνορῶντα ἄγειν τὰ πολλαχῇ διεσπαρμένα, ἵνα ἕκαστον ὁριζόμενος δῆλον ποιῇ περὶ οὗ ἂν
5 ἀεὶ διδάσκειν ἐθέλῃ. ὥσπερ τὰ νυνδὴ περὶ Ἔρωτος – ὃ ἔστιν ὁρισθέν – εἴτ' εὖ εἴτε κακῶς ἐλέχθη, τὸ γοῦν σαφὲς καὶ τὸ αὐτὸ αὑτῷ ὁμολογούμενον διὰ ταῦτα ἔσχεν εἰπεῖν ὁ λόγος.

ΦΑΙ. Τὸ δ' ἕτερον δὴ εἶδος τί λέγεις, ὦ Σώκρατες;

e ΣΩ. Τὸ πάλιν κατ' εἴδη δύνασθαι διατέμνειν κατ' ἄρθρα ᾗ πέφυκεν, καὶ μὴ ἐπιχειρεῖν καταγνύναι μέρος μηδέν, κακοῦ μαγείρου τρόπῳ χρώμενον· ἀλλ' ὥσπερ ἄρτι τὼ λόγω τὸ μὲν ἄφρον τῆς διανοίας ἕν τι κοινῇ εἶδος ἐλαβέτην, ὥσπερ
266 a δὲ σώματος ἐξ ἑνὸς διπλᾶ καὶ ὁμώνυμα πέφυκε, σκαιά, τὰ δὲ δεξιὰ κληθέντα, οὕτω καὶ τὸ τῆς παρανοίας ὡς ‹ἓν› ἐν ἡμῖν

b 8. λόγον corr. Par. 1808: λόγου B T c 4. ἔμοιγε B: ἐμοὶ μὲν T c 8. παιδιᾷ T: παιδία B c 9. πεπαῖσθαι T: πεπέσθαι B | τινῶν... ῥηθέντων] τινῶν... ῥηθὲν τὸ τοῖν Badham | εἰδοῖν] εἰδῶν Galenus d 1. αὐτοῖν B T: αὐτὴν vulg. d 5. τὰ B T: τὸ Schanz d 8. δὴ T: μὴ B e 1. κατ' B T: καὶ τὰ Madvig | διατέμνειν T Stobaeus Galenus: τέμνειν B
266 a 1. σώματος B T: σώματι Stobaeus | πέφυκε σκαιά T Stobaeus: πέφυκες· καὶ ἃ B | τὰ δὲ Stobaeus: τάδε ἡ B T a 2. παρανοίας B T: παροινίας Stobaeus | ἓν ἐν Heindorf: ἐν B T ἓν al. om. Stobaeus | ἡμῖν T Stobaeus: ὑμῖν B

da un lato qualche verità, e dall'altro anche uscendo fuori strada da qualche parte, componendo un discorso non del tutto privo di forza persuasiva, abbiamo cantato un inno c che narra un mito in forma di gioco, in modo misurato e pio, in onore di Eros che è mio e tuo signore, Fedro, ed è patrono dei bei giovani.

FEDRO E a me non è davvero dispiaciuto ascoltarlo.

SOCRATE Prendiamo dunque in esame solamente questo, come il discorso abbia potuto passare dal biasimare al lodare.

FEDRO Che cosa intendi dire?

SOCRATE A me sembra che in tutto il resto abbiamo fatto veramente un gioco. Ma, fra alcune di queste cose che sono state dette a caso, ci sono due forme di procedimento, di cui non sarebbe spiacevole se qualcuno fosse in grado di d cogliere con arte la potenza.

FEDRO Quali sono?

SOCRATE La prima forma di procedimento consiste nel ricondurre a un'unica Idea, cogliendo con uno sguardo d'insieme le cose disperse in molteplici modi, allo scopo di chiarire, definendo ciascuna cosa intorno alla quale di volta in volta si voglia insegnare. Come, ad esempio, nel discorso di poco fa su Eros, dopo aver definito ciò che è – sia stato detto bene o male –, è proprio da questa definizione stessa che il discorso ha tratto chiarezza e coerenza con sé medesimo.

FEDRO E dell'altra forma di procedimento che cosa dici, Socrate?

SOCRATE Consiste, in senso opposto, nel saper dividere se- e condo le Idee, in base alle articolazioni che hanno per natura, e nel cercare di non spezzare nessuna parte, come invece suole fare un cattivo scalco. Ma come i due discorsi che abbiamo fatto poco fa hanno preso la mania dell'anima come una Idea unica in comune, e come da un corpo unico hanno 266 a origine membra doppie e dello stesso nome, chiamate sinistra e destra, così anche i nostri discorsi considerarono ciò

πεφυκὸς εἶδος ἡγησαμένω τὼ λόγω, ὁ μὲν τὸ ἐπ' ἀριστερὰ τεμνόμενος μέρος, πάλιν τοῦτο τέμνων οὐκ ἐπανῆκεν πρὶν ἐν
5 αὐτοῖς ἐφευρὼν ὀνομαζόμενον σκαιόν τινα ἔρωτα ἐλοιδόρησεν μάλ' ἐν δίκῃ, ὁ δ' εἰς τὰ ἐν δεξιᾷ τῆς μανίας ἀγαγὼν ἡμᾶς, ὁμώνυμον μὲν ἐκείνῳ, θεῖον δ' αὖ τινα ἔρωτα ἐφευρὼν καὶ
b προτεινάμενος ἐπῄνεσεν ὡς μεγίστων αἴτιον ἡμῖν ἀγαθῶν.

ΦΑΙ. Ἀληθέστατα λέγεις.

ΣΩ. Τούτων δὴ ἕγωγε αὐτός τε ἐραστής, ὦ Φαῖδρε, τῶν διαιρέσεων καὶ συναγωγῶν, ἵνα οἷός τε ὦ λέγειν τε καὶ
5 φρονεῖν· ἐάν τέ τιν' ἄλλον ἡγήσωμαι δυνατὸν εἰς ἓν καὶ ἐπὶ πολλὰ πεφυκόθ' ὁρᾶν, τοῦτον διώκω «κατόπισθε μετ' ἴχνιον ὥστε θεοῖο». καὶ μέντοι καὶ τοὺς δυναμένους αὐτὸ δρᾶν εἰ μὲν ὀρθῶς ἢ μὴ προσαγορεύω, θεὸς οἶδε, καλῶ δὲ
c οὖν μέχρι τοῦδε διαλεκτικούς. τὰ δὲ νῦν παρὰ σοῦ τε καὶ Λυσίου μαθόντας εἰπὲ τί χρὴ καλεῖν· ἢ τοῦτο ἐκεῖνό ἐστιν ἡ λόγων τέχνη, ᾗ Θρασύμαχός τε καὶ οἱ ἄλλοι χρώμενοι σοφοὶ μὲν αὐτοὶ λέγειν γεγόνασιν, ἄλλους τε ποιοῦσιν, οἳ ἂν
5 δωροφορεῖν αὐτοῖς ὡς βασιλεῦσιν ἐθέλωσιν;

ΦΑΙ. Βασιλικοὶ μὲν ἄνδρες, οὐ μὲν δὴ ἐπιστήμονές γε ὧν ἐρωτᾷς. ἀλλὰ τοῦτο μὲν τὸ εἶδος ὀρθῶς ἔμοιγε δοκεῖς καλεῖν, διαλεκτικὸν καλῶν· τὸ δὲ ῥητορικὸν δοκεῖ μοι διαφεύγειν ἔθ' ἡμᾶς.

d ΣΩ. Πῶς φῄς; καλόν πού τι ἂν εἴη, ὃ τούτων ἀπολειφθὲν ὅμως τέχνῃ λαμβάνεται; πάντως δ' οὐκ ἀτιμαστέον

a 3. τὸ B T: om. Stobaeus a 4. ἐπανῆκεν B T: ἀνῆκεν Stobaeus a 4-5. ἐν αὐτοῖς B T: ἑαυτοῖς Stobaeus a 7. καὶ secl. Badham b 6. πεφυκόθ'] πεφυκὸς B T Stobaeus πεφυκότα vulg. b 8. ἢ μὴ T: εἰ μὴ B c 1. δὲ νῦν B: νῦν δὲ T c 2. μαθόντας B: μαθόντες T μαθόντα H. Richards c 6. ἄνδρες Bekker: ἄνδρες B T c 7. τὸ T: om. B

che riguarda la mania come una Idea per natura unica in noi: il primo discorso, tagliando la parte sinistra e poi tagliandola ancora di nuovo, non cessò prima di aver trovato in queste divisioni un certo amore chiamato sinistro, prima di averlo biasimato molto giustamente; l'altro discorso, invece, conducendoci a quello che è nella parte destra della mania e trovandovi un amore che è dello stesso nome dell'altro, ma che è divino, ponendolo davanti, lo lodò come se fosse la causa dei maggiori beni per noi. b

FEDRO Dici cose verissime.

SOCRATE E di queste forme di procedimento, proprio io sono un amante, Fedro, ossia delle divisioni e delle unificazioni, per essere capace di parlare e di pensare. E se ritengo che qualcun altro sappia guardare verso l'Uno e anche sui Molti, io gli vado dietro «seguendo le sue orme, come quelle di un dio». E quelli che sono in grado di fare questo – se dico giusto o no lo sa un dio – io finora li chiamo «dialettici». c Ma quelli, invece, che hanno appreso le cose dette ora da te e da Lisia, dimmi tu come bisogna chiamarli. O è proprio questa l'arte dei discorsi, servendosi della quale Trasimaco e gli altri sono diventati essi stessi sapienti nel parlare, e fanno diventare tali anche altri, che vogliano portare loro doni come a dei re?

FEDRO Sono certo uomini regali, ma non sono conoscitori delle cose di cui tu domandi. Ma questa forma, mi pare che tu la chiami in modo giusto, dandole il nome di «dialettica». Invece, la forma dell'oratoria mi sembra che ci sfugga ancora.

SOCRATE Come dici? Potrebbe esserci qualcosa di più bello d che, senza questi procedimenti della dialettica, possa tuttavia essere appreso con arte? Né tu né io dobbiamo assoluta-

266 b 6-7. cfr. Omero, *Od.* II 406; III 30; V 193; VII 38; *Il.* XXII 157, 168 sg.

αὐτὸ σοί τε καὶ ἐμοί, λεκτέον δὲ τί μέντοι καὶ ἔστι τὸ λειπόμενον τῆς ῥητορικῆς.

ΦΑΙ. Καὶ μάλα που συχνά, ὦ Σώκρατες, τά γ' ἐν τοῖς βιβλίοις τοῖς περὶ λόγων τέχνης γεγραμμένοις.

ΣΩ. [Καὶ] καλῶς γε ὑπέμνησας. προοίμιον μὲν οἶμαι πρῶτον ὡς δεῖ τοῦ λόγου λέγεσθαι ἐν ἀρχῇ· ταῦτα λέγεις – ἦ γάρ; – τὰ κομψὰ τῆς τέχνης;

e ΦΑΙ. Ναί.

ΣΩ. Δεύτερον δὲ δὴ διήγησίν τινα μαρτυρίας τ' ἐπ' αὐτῇ, τρίτον τεκμήρια, τέταρτον εἰκότα· καὶ πίστωσιν οἶμαι καὶ ἐπιπίστωσιν λέγειν τόν γε βέλτιστον λογοδαί-
5 δαλον Βυζάντιον ἄνδρα.

ΦΑΙ. Τὸν χρηστὸν λέγεις Θεόδωρον;

267 a ΣΩ. Τί μήν; καὶ ἔλεγχόν γε καὶ ἐπεξέλεγχον ὡς ποιητέον ἐν κατηγορίᾳ τε καὶ ἀπολογίᾳ. τὸν δὲ κάλλιστον Πάριον Εὐηνὸν ἐς μέσον οὐκ ἄγομεν, ὃς ὑποδήλωσίν τε πρῶτος ηὗρεν καὶ παρεπαίνους – οἱ δ' αὐτὸν καὶ παραψό-
5 γους φασὶν ἐν μέτρῳ λέγειν μνήμης χάριν – σοφὸς γὰρ ἀνήρ. Τεισίαν δὲ Γοργίαν τε ἐάσομεν εὕδειν, οἳ πρὸ τῶν ἀληθῶν τὰ εἰκότα εἶδον ὡς τιμητέα μᾶλλον, τά τε αὖ σμικρὰ μεγάλα καὶ τὰ μεγάλα σμικρὰ φαίνεσθαι ποιοῦσιν διὰ ῥώμην λόγου,
b καινά τε ἀρχαίως τά τ' ἐναντία καινῶς, συντομίαν τε λόγων καὶ ἄπειρα μήκη περὶ πάντων ἀνηῦρον; ταῦτα δὲ ἀκούων ποτέ μου Πρόδικος ἐγέλασεν, καὶ μόνος αὐτὸς ηὑρηκέναι ἔφη

d 7. καὶ secl. Hirschig d 8. ἐν ἀρχῇ T: ἐπ' ἀρχῇ B secl. ci. Schanz e 4-5. λογοδαίδαλον T (et legit Cicero): λογον δαίδαλον B λόγων Δαίδαλον Winckelmann

267 a 3. ἐς B: εἰς T a 5. ἀνήρ Bekker: ἀνὴρ B T a 6. δὲ in ras. T

mente disprezzarla, ma dobbiamo dire che cos'è ciò che rimane dell'arte oratoria.

FEDRO Rimangono moltissime cose, Socrate, almeno quelle che si trovano nei libri scritti sull'arte dei discorsi.

SOCRATE Hai fatto bene a richiamarmelo alla memoria. Per primo, credo, viene il «proemio», in quanto bisogna che venga pronunciato al principio del discorso. E queste tu le chiami le finezze dell'arte, o no?

FEDRO Sì. e

SOCRATE Al secondo posto viene la «narrazione», e le relative «testimonianze». In terzo luogo vengono gli «indizi» e in quarto luogo la «verisimiglianza». Infine, vengono «conferma» e «riconferma», come mi pare che dica quell'eccellente dedalo di discorsi che è il Bizantino.

FEDRO Ti riferisci al grande Teodoro?

SOCRATE E come no? E poi ci sono «confutazione» e «con- 267 a
troconfutazione», come vanno fatte nell'accusa e nella difesa. E non trasciniamo in mezzo alla nostra discussione il bellissimo Eveno di Paro, che per primo trovò le «insinuazioni» e gli «elogi indiretti»? E alcuni sostengono che egli esprime anche «biasimi indiretti» in versi, per aiutare la memoria. Era infatti un uomo sapiente. E noi lasceremo dormire Tisia e Gorgia, i quali videro come siano da tenere in pregio più le cose verisimili che quelle vere? Con la forza del discorso, fanno apparire le cose piccole grandi e le grandi piccole, e le cose nuove in modo antico e le antiche in b
modo nuovo, e hanno scoperto la brevità dei discorsi e le lungaggini che non finiscono mai su tutti gli argomenti. Una volta, ascoltando da me queste cose, Prodico rise e disse che solo lui aveva scoperto di quali discorsi l'arte abbia bi-

d 7-267 d 4. citazioni di termini tecnici desunti da manuali dei retori e 4-5. λογοδαίδαλον: cfr. Pindaro, *Ol.* 1,29

ὧν δεῖ λόγων τέχνην· δεῖν δὲ οὔτε μακρῶν οὔτε βραχέων
ἀλλὰ μετρίων.

ΦΑΙ. Σοφώτατά γε, ὦ Πρόδικε.

ΣΩ. Ἱππίαν δὲ οὐ λέγομεν; οἶμαι γὰρ ἂν σύμψηφον αὐτῷ καὶ τὸν Ἠλεῖον ξένον γενέσθαι.

ΦΑΙ. Τί δ' οὔ;

ΣΩ. Τὰ δὲ Πώλου πῶς φράσωμεν αὖ μουσεῖα λόγων – ὡς
c διπλασιολογίαν καὶ γνωμολογίαν καὶ εἰκονολογίαν – ὀνομάτων τε Λικυμνίων ἃ ἐκείνῳ ἐδωρήσατο πρὸς ποίησιν εὐεπείας;

ΦΑΙ. Πρωταγόρεια δέ, ὦ Σώκρατες, οὐκ ἦν μέντοι τοιαῦτ' ἄττα;

ΣΩ. Ὀρθοέπειά γέ τις, ὦ παῖ, καὶ ἄλλα πολλὰ καὶ καλά. τῶν γε μὴν οἰκτρογόων ἐπὶ γῆρας καὶ πενίαν ἑλκομένων λόγων κεκρατηκέναι τέχνῃ μοι φαίνεται τὸ τοῦ Χαλκηδονίου σθένος, ὀργίσαι τε αὖ πολλοὺς ἅμα δεινὸς ἀνὴρ
d γέγονεν, καὶ πάλιν ὠργισμένους ἐπᾴδων κηλεῖν, ὡς ἔφη· διαβάλλειν τε καὶ ἀπολύσασθαι διαβολὰς ὁθενδὴ κράτιστος. τὸ δὲ δὴ τέλος τῶν λόγων κοινῇ πᾶσιν ἔοικε συνδεδογμένον εἶναι, ᾧ τινες μὲν ἐπάνοδον, ἄλλοι δ' ἄλλο τίθενται ὄνομα.

ΦΑΙ. Τὸ ἐν κεφαλαίῳ ἕκαστα λέγεις ὑπομνῆσαι ἐπὶ τελευτῆς τοὺς ἀκούοντας περὶ τῶν εἰρημένων;

ΣΩ. Ταῦτα λέγω, καὶ εἴ τι σὺ ἄλλο ἔχεις εἰπεῖν λόγων τέχνης πέρι.

ΦΑΙ. Σμικρά γε καὶ οὐκ ἄξια λέγειν.

b 4. τέχνην B T: τέχνῃ Stephanus | δεῖν corr. Par. 1808: δεινὰ B T b 7-8. ἱππίαν... τὸν ἠλεῖον T: ἱππείαν... τὸν ἥλιον B b 10. φράσωμεν B: φράσομεν T ‹οὐ› φράσομεν Schanz | ὡς B: δς T c 2. Λικυμνιείων Ast | ἃ ἐκείνῳ ἐδωρήσατο secl. Ast | πρὸς ποίησιν B T: προσεποίησεν Cornarius c 3. εὐεπείας B T: εὐέπειαν Schanz c 9. Καλχηδονίου Herwerden | ὀργίσαι τε T: ὀργίσαιτο B | ἀνὴρ Bekker: ἀνὴρ B T d 2. ὅθεν δὴ Par. 1808 ὅθεν δεῖ B T d 4. τίθενται T: τιθέντες B

sogno. L'arte ha bisogno di discorsi non lunghi né brevi, ma di «giusta misura».

FEDRO Cose sapientissime, Prodico.

SOCRATE E non parliamo di Ippia? Ritengo che anche lui, il nostro ospite di Elide, voti con Prodico.

FEDRO E perché no?

SOCRATE E come parleremo dei «Templi delle Muse dei discorsi» di Polo – la «ripetizione di parole», il «procedimento sentenzioso», l'«uso delle immagini» –, e dei «Templi delle Muse» dei vocaboli introdotti da Licinnio, e che Licinnio donò a Polo per la composizione del bello stile? c

FEDRO E i lavori di Protagora, Socrate, non erano all'incirca di questo tipo?

SOCRATE Una certa «correttezza del linguaggio», ragazzo mio, e molte altre belle cose. Ma per i discorsi che fanno piangere, tirati in ballo sulla vecchiaia e sulla miseria, vince, per arte, mi sembra, la potenza del Calcedonio, uomo straordinario a suscitare nella folla la collera, e, dopo averla eccitata, di nuovo rabbonirla, incantandola, come egli diceva, e potentissimo nel lanciare e nello sciogliere calunnie in qualunque modo. Per quanto riguarda la conclusione dei discorsi, invece, sembra che non tutti siano d'accordo; ma alcuni le danno il nome di «ricapitolazione», altri le danno, invece, un altro nome. d

FEDRO Dici il richiamare alla fine del discorso agli ascoltatori per sommi capi ciascuna delle cose di cui si è trattato?

SOCRATE Dico questo. Ma se hai da dire qualcos'altro sull'arte dei discorsi...

FEDRO Piccole cose che non val la pena di dire.

267 c 4 sgg. cfr. Diogene Laerzio, IX 53-4

268 a ΣΩ. Ἐῶμεν δὴ τά γε σμικρά· ταῦτα δὲ ὑπ' αὐγὰς μᾶλλον ἴδωμεν, τίνα καὶ πότ' ἔχει τὴν τῆς τέχνης δύναμιν.

ΦΑΙ. Καὶ μάλα ἐρρωμένην, ὦ Σώκρατες, ἔν γε δὴ πλήθους συνόδοις.

ΣΩ. Ἔχει γάρ. ἀλλ', ὦ δαιμόνιε, ἰδὲ καὶ σὺ εἰ ἄρα καὶ σοὶ φαίνεται διεστηκὸς αὐτῶν τὸ ἤτριον ὥσπερ ἐμοί.

ΦΑΙ. Δείκνυε μόνον.

ΣΩ. Εἰπὲ δή μοι· εἴ τις προσελθὼν τῷ ἑταίρῳ σου Ἐρυξιμάχῳ ἢ τῷ πατρὶ αὐτοῦ Ἀκουμενῷ εἴποι ὅτι «Ἐγὼ ἐπίσταμαι τοιαῦτ' ἄττα σώμασι προσφέρειν, ὥστε θερμαίνειν τ' ἐὰν βούλωμαι καὶ ψύχειν, καὶ ἐὰν μὲν δόξῃ μοι, ἐμεῖν ποιεῖν, ἐὰν δ' αὖ, κάτω διαχωρεῖν, καὶ ἄλλα πάμπολλα τοιαῦτα· καὶ ἐπιστάμενος αὐτὰ ἀξιῶ ἰατρικὸς εἶναι καὶ ἄλλον ποιεῖν ᾧ ἂν τὴν τούτων ἐπιστήμην παραδῶ», τί ἂν οἴει ἀκούσαντας εἰπεῖν;

ΦΑΙ. Τί δ' ἄλλο γε ἢ ἐρέσθαι εἰ προσεπίσταται καὶ οὕστινας δεῖ καὶ ὁπότε ἕκαστα τούτων ποιεῖν, καὶ μέχρι ὁπόσου;

ΣΩ. Εἰ οὖν εἴποι ὅτι «Οὐδαμῶς· ἀλλ' ἀξιῶ τὸν ταῦτα παρ' ἐμοῦ μαθόντα αὐτὸν οἷόν τ' εἶναι [ποιεῖν] ἃ ἐρωτᾷς»;

ΦΑΙ. Εἰπεῖν ἂν οἶμαι ὅτι μαίνεται ἄνθρωπος, καὶ ἐκ βιβλίου ποθὲν ἀκούσας ἢ περιτυχὼν φαρμακίοις ἰατρὸς οἴεται γεγονέναι, οὐδὲν ἐπαΐων τῆς τέχνης.

ΣΩ. Τί δ' εἰ Σοφοκλεῖ αὖ προσελθὼν καὶ Εὐριπίδῃ τις λέγοι ὡς ἐπίσταται περὶ σμικροῦ πράγματος ῥήσεις παμμήκεις ποιεῖν καὶ περὶ μεγάλου πάνυ σμικράς, ὅταν τε βούληται

268 a 1. ὑπ' αὐγὰς μᾶλλον T W: ὑπαύγασμα καλὸν B a 2. πότ' B T: ποτ' vulg. a 8. εἰπὲ T b: εἴπερ pr. B a 9. Ἀκουμενῷ] ἀκουμένῳ B T a 10. σώμασι B T: σώματι V b 1. μὲν T: μὴ B (in ras.) b 3. ἐπιστάμενος b: ἐπισταμένους B T | ἰατρικὸς B: ἰατρὸς T b 6. δ' ἄλλο γε T: γε ἄλλο B c 1. ποιεῖν secl. Buttmann: ἐπαΐειν Schleiermacher c 2. εἰπεῖν scripsi: εἴποιεν Stephanus εἴποι B T | ἄνθρωπος Bekker: ἄνθρωπος B T

SOCRATE Lasciamo stare le piccole cose, e guardiamo piuttosto in piena luce le cose che abbiamo detto e vediamo quale potenza dell'arte esse abbiano e quando. 268 a

FEDRO Hanno una potenza assai forte, o Socrate, almeno nelle adunanze del popolo.

SOCRATE L'hanno, infatti. Ma guarda tu pure, o carissimo, se sembra anche a te che il loro tessuto sia floscio, così come sembra a me.

FEDRO Fammelo vedere.

SOCRATE Dimmi questo: se qualcuno andasse dal tuo amico Erissimaco e da suo padre Acumeno e dicesse loro: «Io so somministrare ai corpi questo tipo di cose tali da riscaldarli e, se voglio, anche in modo da raffreddarli, e se credo, da b farli vomitare, oppure da farli evacuare, e altre moltissime cose di questo tipo. E, dal momento che so queste cose, io ritengo di essere un esperto nella medicina e di essere capace di far diventare medico colui al quale comunico la scienza di queste cose»; ebbene, che cosa credi che direbbero, dopo averlo ascoltato?

FEDRO Che cos'altro mai, se non domandargli se sappia anche a chi e quando bisogna applicare ciascuna di queste cose e in quale misura?

SOCRATE E se allora egli rispondesse: «Io non lo so affatto; ma sono convinto che chi abbia imparato queste cose da c me, sia poi capace di fare quelle cose che mi domandi»?

FEDRO Direbbero, io penso, che quell'uomo è fuori di sé, e che, per aver sentito qualcosa da un libro, o per aver usato casualmente dei modesti farmaci, ritiene di essere diventato medico, senza avere alcuna competenza dell'arte.

SOCRATE E allora, se qualcuno andasse da Sofocle e da Euripide e dicesse di saper comporre discorsi lunghissimi su cose piccole e discorsi assai corti su cose grandi e, quando lo

οἰκτράς, καὶ τοὐναντίον αὖ φοβερὰς καὶ ἀπειλητικὰς ὅσα τ'
d ἄλλα τοιαῦτα, καὶ διδάσκων αὐτὰ τραγῳδίας ποίησιν οἴεται παραδιδόναι;

ΦΑΙ. Καὶ οὗτοι ἄν, ὦ Σώκρατες, οἶμαι καταγελῷεν εἴ τις οἴεται τραγῳδίαν ἄλλο τι εἶναι ἢ τὴν τούτων σύστασιν
5 πρέπουσαν ἀλλήλοις τε καὶ τῷ ὅλῳ συνισταμένην.

ΣΩ. Ἀλλ' οὐκ ἄν ἀγροίκως γε οἶμαι λοιδορήσειαν, ἀλλ' ὥσπερ ἂν μουσικὸς ἐντυχὼν ἀνδρὶ οἰομένῳ ἁρμονικῷ εἶναι, ὅτι δὴ τυγχάνει ἐπιστάμενος ὡς οἷόν τε ὀξυτάτην καὶ βαρυ-
e τάτην χορδὴν ποιεῖν, οὐκ ἀγρίως εἴποι ἄν· «Ὦ μοχθηρέ, μελαγχολᾷς», ἀλλ' ἅτε μουσικὸς ὢν πρᾳότερον ὅτι «Ὦ ἄριστε, ἀνάγκη μὲν καὶ ταῦτ' ἐπίστασθαι τὸν μέλλοντα ἁρμονικὸν ἔσεσθαι, οὐδὲν μὴν κωλύει μηδὲ σμικρὸν ἁρμονίας
5 ἐπαΐειν τὸν τὴν σὴν ἕξιν ἔχοντα· τὰ γὰρ πρὸ ἁρμονίας ἀναγκαῖα μαθήματα ἐπίστασαι ἀλλ' οὐ τὰ ἁρμονικά».

ΦΑΙ. Ὀρθότατά γε.

269 a ΣΩ. Οὐκοῦν καὶ ὁ Σοφοκλῆς τόν σφισιν ἐπιδεικνύμενον τὰ πρὸ τραγῳδίας ἂν φαίη ἀλλ' οὐ τὰ τραγικά, καὶ ὁ Ἀκουμενὸς τὰ πρὸ ἰατρικῆς ἀλλ' οὐ τὰ ἰατρικά.

ΦΑΙ. Παντάπασι μὲν οὖν.

5 ΣΩ. Τί δὲ τὸν μελίγηρυν Ἄδραστον οἰόμεθα ἢ καὶ Περικλέα, εἰ ἀκούσειαν ὧν νυνδὴ ἡμεῖς διῆμεν τῶν παγκάλων

c 8. αὖ W: καὶ αὖ B T c 8-d 1. ὅσα τἄλλα (sic) τοιαῦτα καὶ διδάσκων T καὶ ὅσα ταλλα (sic) τοιαῦτα διδάσκων B d 5. πρέπουσαν T: τρέπουσαν B d 6. γε B: τε T e 1. ἀγροίκως Osann e 5. πρὸ t: πρὸς B T
269 a 5. οἰόμεθ' ‹ἂν› Hirschig

voglia, commoventi e, al contrario, spaventevoli e minacciosi, e tante altre cose di questo tipo e che, insegnando queste cose, ritiene di trasmettere insegnamenti per la composizione di una tragedia? d

FEDRO Anche costoro, Socrate, penso, riderebbero, se qualcuno ritiene che la tragedia sia qualcosa di diverso dalla appropriata connessione di queste cose, collegate fra di loro e con il tutto.

SOCRATE Ma non lo rimprovererebbero, io penso, in modo rozzo. Si comporterebbero, invece, come un musico che incontri un uomo che creda di essere un intenditore di armonia, perché per caso è a conoscenza di come si può far produrre a una corda il suono più acuto e il suono più grave. Non gli direbbe, infatti, in maniera brutale: «Disgraziato, tu e sei pazzo!». Ma, da musico come è, gli direbbe più dolcemente: «Carissimo amico, chi vuole diventare un intenditore di armonia deve conoscere anche queste cose; ma nulla vieta che non si intenda neanche un poco dell'armonia, chi ha la tua capacità: infatti, tu sei a conoscenza solamente delle nozioni necessarie e preliminari all'armonia, ma non dell'armonia stessa».

FEDRO Giustissimo.

SOCRATE Allora anche Sofocle, a chi venisse a esibirsi da lui e 269 a da Euripide, direbbe che conosce le cose preliminari della tragedia, ma non la tragedia stessa. E Acumeno direbbe che costui conosce le cose che vengono prima della medicina, ma non la medicina stessa.

FEDRO Proprio così.

SOCRATE E cosa pensiamo che direbbe «Adrasto dalla voce dolcissima» o anche Pericle, se sentissero dire di quegli accorgimenti che noi poco fa abbiamo elencato, ossia del

269 a 5. Tirteo, fr. 9,8, vol. I, p. 19 Diehl

τεχνημάτων – βραχυλογιῶν τε καὶ εἰκονολογιῶν καὶ ὅσα ἄλλα διελθόντες ὑπ' αὐγὰς ἔφαμεν εἶναι σκεπτέα – πότερον
b χαλεπῶς ἂν αὐτούς, ὥσπερ ἐγώ τε καὶ σύ, ὑπ' ἀγροικίας ῥῆμά τι εἰπεῖν ἀπαίδευτον εἰς τοὺς ταῦτα γεγραφότας τε καὶ διδάσκοντας ὡς ῥητορικὴν τέχνην, ἢ ἅτε ἡμῶν ὄντας σοφωτέρους κἂν νῷν ἐπιπλῆξαι εἰπόντας· «Ὦ Φαῖδρέ τε καὶ
5 Σώκρατες, οὐ χρὴ χαλεπαίνειν ἀλλὰ συγγιγνώσκειν, εἴ τινες μὴ ἐπιστάμενοι διαλέγεσθαι ἀδύνατοι ἐγένοντο ὁρίσασθαι τί ποτ' ἔστιν ῥητορική, ἐκ δὲ τούτου τοῦ πάθους τὰ πρὸ τῆς τέχνης ἀναγκαῖα μαθήματα ἔχοντες ῥητορικὴν ᾠήθησαν
c ηὑρηκέναι, καὶ ταῦτα δὴ διδάσκοντες ἄλλους ἡγοῦνταί σφισιν τελέως ῥητορικὴν δεδιδάχθαι, τὸ δὲ ἕκαστα τούτων πιθανῶς λέγειν τε καὶ τὸ ὅλον συνίστασθαι, οὐδὲν ἔργον ‹ὄν›, αὐτοὺς δεῖν παρ' ἑαυτῶν τοὺς μαθητὰς σφων πορίζεσθαι ἐν τοῖς
5 λόγοις».

ΦΑΙ. Ἀλλὰ μήν, ὦ Σώκρατες, κινδυνεύει γε τοιοῦτόν τι εἶναι τὸ τῆς τέχνης ἣν οὗτοι οἱ ἄνδρες ὡς ῥητορικὴν διδάσκουσίν τε καὶ γράφουσιν, καὶ ἔμοιγε δοκεῖς ἀληθῆ εἰρηκέναι· ἀλλὰ δὴ τὴν τοῦ τῷ ὄντι ῥητορικοῦ τε καὶ πιθανοῦ
d τέχνην πῶς καὶ πόθεν ἄν τις δύναιτο πορίσασθαι;

ΣΩ. Τὸ μὲν δύνασθαι, ὦ Φαῖδρε, ὥστε ἀγωνιστὴν τέλεον γενέσθαι, εἰκός – ἴσως δὲ καὶ ἀναγκαῖον – ἔχειν ὥσπερ τἆλλα· εἰ μέν σοι ὑπάρχει φύσει ῥητορικῷ εἶναι, ἔσῃ ῥήτωρ ἐλλό-
5 γιμος, προσλαβὼν ἐπιστήμην τε καὶ μελέτην, ὅτου δ' ἂν

a 8. αὐγὰς T: αὐτὰς B b 2. ῥῆμά τι T: ῥήματι B b 7. ῥητορική B: ἡ ῥητορική T c 3. οὐδὲν ἔργον ὄν Heindorf: οὐδὲν ἔργον B T ὡς οὐδὲν ἔργον ὄν Hermias c 4. σφων] ἐφῶν B σφῶιν T c 6. γε T: om. B c 8. δοκεῖς T: δοκεῖ B d 4. ῥητορικῷ T: ῥητορικὸς B d 5. ὅτου B T: ὅπου Aldina

«parlare in modo conciso», del «parlare per immagini», e di quante altre cose abbiamo passato in rassegna e abbiamo detto che dovevano venire esaminate in piena luce? Forse in modo rude, come per villania abbiamo fatto tu e io, di- b
rebbero qualche parola offensiva contro quelli che hanno scritto queste cose e le hanno insegnate come arte del fare discorsi? Oppure, poiché sono più sapienti di noi, ci rimprovererebbero dicendo: «Fedro e Socrate, non bisogna essere duri, ma bisogna essere indulgenti, se alcuni non a conoscenza della dialettica si sono mostrati incapaci di definire che mai sia l'oratoria. Appunto in conseguenza di questa loro condizione, ossia essendo a conoscenza delle nozioni necessarie che sono preliminari dell'arte, hanno creduto di avere scoperto l'oratoria; e insegnando ad altri c
queste cose, sono convinti di avere insegnato loro in modo perfetto l'arte di fare discorsi. E, invece, dire ciascuna di queste cose in modo convincente e collegare tutto l'insieme come se fosse una cosa da nulla, essi sono convinti che i loro discepoli debbano essere capaci di procurarseli da soli nei loro discorsi».

FEDRO Può darsi, o Socrate, che sia qualcosa di questo genere ciò che riguarda l'arte che questi uomini insegnano e presentano per iscritto come oratoria. E mi sembra che tu abbia detto il vero. Ma, allora, l'arte di chi è veramente oratore e persuasivo, come e da dove la si potrebbe acqui- d
stare?

SOCRATE La possibilità che si ha, Fedro, di diventare un perfetto campione dell'oratoria, verisimilmente – ma forse necessariamente –, è quella che si ha per le altre cose: se hai per natura la dote di essere oratore, potrai diventare un oratore rinomato, se aggiungerai a essa scienza ed esercizio;

a 7-8. rimando a 266 d 7-267 d 4

ἐλλείπῃς τούτων, ταύτῃ ἀτελὴς ἔσῃ. ὅσον δὲ αὐτοῦ τέχνη, οὐχ ᾗ Λυσίας τε καὶ Θρασύμαχος πορεύεται δοκεῖ μοι φαίνεσθαι ἡ μέθοδος.

ΦΑΙ. Ἀλλὰ πῇ δή;

e ΣΩ. Κινδυνεύει, ὦ ἄριστε, εἰκότως ὁ Περικλῆς πάντων τελεώτατος εἰς τὴν ῥητορικὴν γενέσθαι.

ΦΑΙ. Τί δή;

ΣΩ. Πᾶσαι ὅσαι μεγάλαι τῶν τεχνῶν προσδέονται
270 a ἀδολεσχίας καὶ μετεωρολογίας φύσεως πέρι· τὸ γὰρ ὕψηλόνουν τοῦτο καὶ πάντῃ τελεσιουργὸν ἔοικεν ἐντεῦθέν ποθεν εἰσιέναι. ὃ καὶ Περικλῆς πρὸς τῷ εὐφυὴς εἶναι ἐκτήσατο· προσπεσὼν γὰρ οἶμαι τοιούτῳ ὄντι Ἀναξαγόρᾳ, μετεωρο-
5 λογίας ἐμπλησθεὶς καὶ ἐπὶ φύσιν νοῦ τε καὶ διανοίας ἀφικόμενος, ὧν δὴ πέρι τὸν πολὺν λόγον ἐποιεῖτο Ἀναξαγόρας, ἐντεῦθεν εἵλκυσεν ἐπὶ τὴν τῶν λόγων τέχνην τὸ πρόσφορον αὐτῇ.

ΦΑΙ. Πῶς τοῦτο λέγεις;

b ΣΩ. Ὅ αὐτός που τρόπος τέχνης ἰατρικῆς ὅσπερ καὶ ῥητορικῆς.

ΦΑΙ. Πῶς δή;

ΣΩ. Ἐν ἀμφοτέραις δεῖ διελέσθαι φύσιν, σώματος μὲν
5 ἐν τῇ ἑτέρᾳ, ψυχῆς δὲ ἐν τῇ ἑτέρᾳ, εἰ μέλλεις, μὴ τριβῇ μόνον καὶ ἐμπειρίᾳ ἀλλὰ τέχνῃ, τῷ μὲν φάρμακα καὶ τροφὴν προσφέρων ὑγίειαν καὶ ῥώμην ἐμποιήσειν, τῇ δὲ λόγους τε καὶ ἐπιτηδεύσεις νομίμους πειθὼ ἣν ἂν βούλῃ καὶ ἀρετὴν παραδώσειν.

10 ΦΑΙ. Τὸ γοῦν εἰκός, ὦ Σώκρατες, οὕτως.

d 6. ἐλλείπῃς T Aristides: ἐλλίπῃς B | ἀτελὴς T: ἀτελὲς B d 7. Λυσίας] *Gorgias* Ficinus Τισίας Schaefer
270 a 2. καὶ B: καὶ τὸ T | τελεσιουργὸν B Plutarchus: τελεσιουργικὸν T τελεσίεργον Badham a 4. τοιούτῳ T: τῷ B a 5. διανοίας V Aristides: ἀνοίας B T ἐννοίας al. a 6. ὧν T b: ὃν pr. B b 4. ἐν T: om. B b 7. τῇ δὲ T: τῷ δὲ B

ma se manchi di qualcuna di queste cose, sarai imperfetto. Ma per quanto riguarda quest'arte, non mi pare che il metodo da seguire sia quello con cui procedono Lisia e Trasimaco.

FEDRO Ma con quale metodo, allora?

SOCRATE Si dà forse il caso, o carissimo, che davvero Pericle e sia stato il più perfetto di tutti nell'oratoria.

FEDRO Perché?

SOCRATE Tutte le grandi arti hanno bisogno di discussioni e di indagini celesti sulla natura. Infatti, l'elevatezza di pen- 270 a siero e la capacità di riuscire in tutto sembrano venire in qualche modo proprio di qui. E Pericle, oltre alle doti naturali che aveva, acquistò anche questa. Imbattutosi in un uomo di questo tipo, ossia in Anassagora, ed essendosi riempito di indagini celesti ed essendo pervenuto alla natura dell'intelletto e della ragione, questioni intorno alle quali Anassagora faceva un discorso ampio, di qui ricavò quello che era utile per l'arte dei discorsi.

FEDRO In che senso dici ciò?

SOCRATE Il modo di procedere dell'arte medica è lo stesso di b quello dell'arte oratoria.

FEDRO E come?

SOCRATE In tutt'e due si deve dividere una natura: nell'una quella del corpo, nell'altra quella dell'anima, se tu intendi, non solo per pura pratica e in maniera empirica ma per arte, al corpo procurare salute e forza, offrendo medicine e nutrimento, e all'anima infondere quella convinzione che tu desideri e la virtù, offrendo discorsi e attività rispettose delle leggi.

FEDRO È verisimile che sia così, Socrate.

270 a 1. cfr. Platone, *Crat.* 401 b 6-8; *Resp.* VI 488 e 4-489 a 1 a 4-8. cfr. Anassagora, 59 B 12 Diels-Kranz

c ΣΩ. Ψυχῆς οὖν φύσιν ἀξίως λόγου κατανοῆσαι οἴει δυνατὸν εἶναι ἄνευ τῆς τοῦ ὅλου φύσεως;

ΦΑΙ. Εἰ μὲν Ἱπποκράτει γε τῷ τῶν Ἀσκληπιαδῶν δεῖ τι πιθέσθαι, οὐδὲ περὶ σώματος ἄνευ τῆς μεθόδου
5 ταύτης.

ΣΩ. Καλῶς γάρ, ὦ ἑταῖρε, λέγει· χρὴ μέντοι πρὸς τῷ Ἱπποκράτει τὸν λόγον ἐξετάζοντα σκοπεῖν εἰ συμφωνεῖ.

ΦΑΙ. Φημί.

ΣΩ. Τὸ τοίνυν περὶ φύσεως σκόπει τί ποτε λέγει Ἱπποκρά-
10 της τε καὶ ὁ ἀληθὴς λόγος. ἆρ' οὐχ ὧδε δεῖ διανοεῖσθαι
d περὶ ὁτουοῦν φύσεως· πρῶτον μέν, ἁπλοῦν ἢ πολυειδές ἐστιν οὗ πέρι βουλησόμεθα εἶναι αὐτοὶ τεχνικοὶ καὶ ἄλλον δυνατοὶ ποιεῖν, ἔπειτα δέ, ἂν μὲν ἁπλοῦν ᾖ, σκοπεῖν τὴν δύναμιν αὐτοῦ, τίνα πρὸς τί πέφυκεν εἰς τὸ δρᾶν ἔχον ἢ
5 τίνα εἰς τὸ παθεῖν ὑπὸ τοῦ, ἐὰν δὲ πλείω εἴδη ἔχῃ, ταῦτα ἀριθμησάμενον, ὅπερ ἐφ' ἑνός, τοῦτ' ἰδεῖν ἐφ' ἑκάστου, τῷ τί ποιεῖν αὐτὸ πέφυκεν ἢ τῷ τί παθεῖν ὑπὸ τοῦ;

ΦΑΙ. Κινδυνεύει, ὦ Σώκρατες.

ΣΩ. Ἡ γοῦν ἄνευ τούτων μέθοδος ἐοίκοι ἂν ὥσπερ
e τυφλοῦ πορεία. ἀλλ' οὐ μὴν ἀπεικαστέον τόν γε τέχνῃ μετιόντα ὁτιοῦν τυφλῷ οὐδὲ κωφῷ, ἀλλὰ δῆλον ὡς, ἄν τῳ τις τέχνῃ λόγους διδῷ, τὴν οὐσίαν δείξει ἀκριβῶς τῆς φύσεως τούτου πρὸς ὃ τοὺς λόγους προσοίσει· ἔσται δέ που
5 ψυχὴ τοῦτο.

ΦΑΙ. Τί μήν;

c 2. ὅλου T W: λόγου B c 3. γε Heindorf: τε B T om. Galenus | τῶν B T: om. pr. T c 4. πιθέσθαι T: πείθεσθαι B d 5. του T τοῦδε B d 6. ἀριθμησάμενον Galenus: ἀριθμησάμενος B T ἀριθμησαμένους Stephanus d 7. αὐτὸ recc.: αὐτῷ B T οὕτω V e 1. γε B: om. T e 3.τῳ T: om. B e 4. ὃ T: om. B

SOCRATE E ritieni che sia possibile conoscere la natura c
dell'anima in modo degno di menzione, senza conoscere la
natura dell'intero?

FEDRO Se si deve credere a Ippocrate, che è della stirpe degli
Asclepiadi, non è possibile conoscere neppure la natura del
corpo, se non si segue questo metodo.

SOCRATE E dice bene, o amico. Bisogna però, oltre a Ippo-
crate, sottoporre a esame il ragionamento, per vedere se
concorda.

FEDRO Sono d'accordo.

SOCRATE Allora, esamina che cosa dicono intorno alla natura
Ippocrate e il discorso vero. O non si deve ragionare in que-
sto modo sulla natura di qualsiasi cosa? Prima di tutto, bi- d
sogna vedere se è semplice o se include più forme ciò di cui
vogliamo possedere l'arte ed essere capaci di fare essere tali
anche altri. Poi, qualora sia semplice, bisogna esaminare la
sua potenza, vale a dire quale sia la sua potenza d'agire e su
che cosa, e quale sia la sua potenza di patire e da che cosa.
E se, invece, ha molteplici forme, dopo averle enumerate,
bisogna vedere per ciascuna di esse ciò che si vede quando
è un'unità, ossia per che cosa possa per natura agire essa
stessa, o per quale patire, e da che cosa.

FEDRO Forse è così, Socrate.

SOCRATE Il metodo che proceda senza le cose che ho detto
somiglierebbe al procedere di un cieco. Invece, chi con arte e
persegua una qualsivoglia cosa, non bisogna paragonarlo né
a un cieco, né a un sordo. Ma è evidente che, se uno vuol
trasmettere discorsi fatti con arte a qualcuno, dovrà dimo-
strare con precisione l'essenza della natura di ciò a cui rivol-
gerà i discorsi: e questo sarà l'anima.

FEDRO E allora?

c 3 sgg. cfr. Ippocrate, *de prisca med.* 5-9; 14-5; 20; *Progn.* 25

271 a ΣΩ. Οὐκοῦν ἡ ἅμιλλα αὐτῷ τέταται πρὸς τοῦτο πᾶσα· πειθὼ γὰρ ἐν τούτῳ ποιεῖν ἐπιχειρεῖ. ἦ γάρ;

ΦΑΙ. Ναί.

ΣΩ. Δῆλον ἄρα ὅτι ὁ Θρασύμαχός τε καὶ ὃς ἂν ἄλλος
5 σπουδῇ τέχνην ῥητορικὴν διδῷ, πρῶτον πάσῃ ἀκριβείᾳ γράψει τε καὶ ποιήσει ψυχὴν ἰδεῖν, πότερον ἓν καὶ ὅμοιον πέφυκεν ἢ κατὰ σώματος μορφὴν πολυειδές· τοῦτο γάρ φαμεν φύσιν εἶναι δεικνύναι.

ΦΑΙ. Παντάπασι μὲν οὖν.

10 ΣΩ. Δεύτερον δέ γε, ὅτῳ τί ποιεῖν ἢ παθεῖν ὑπὸ τοῦ πέφυκεν.

ΦΑΙ. Τί μήν;

b ΣΩ. Τρίτον δὲ δὴ διαταξάμενος τὰ λόγων τε καὶ ψυχῆς γένη καὶ τὰ τούτων παθήματα δίεισι πάσας αἰτίας, προσαρμόττων ἕκαστον ἑκάστῳ καὶ διδάσκων οἷα οὖσα ὑφ' οἵων λόγων δι' ἣν αἰτίαν ἐξ ἀνάγκης ἡ μὲν πείθεται, ἡ δὲ
5 ἀπειθεῖ.

ΦΑΙ. Κάλλιστα γοῦν ἄν, ὡς ἔοικ', ἔχοι οὕτως.

ΣΩ. Οὗτοι μὲν οὖν, ὦ φίλε, ἄλλως ἐνδεικνύμενον ἢ λεγόμενον τέχνῃ ποτὲ λεχθήσεται ἢ γραφήσεται οὔτε τι
c ἄλλο οὔτε τοῦτο. ἀλλ' οἱ νῦν γράφοντες, ὧν σὺ ἀκήκοας, τέχνας λόγων πανοῦργοί εἰσιν καὶ ἀποκρύπτονται, εἰδότες ψυχῆς πέρι παγκάλως· πρὶν ἂν οὖν τὸν τρόπον τοῦτον λέγωσί τε καὶ γράφωσι, μὴ πειθώμεθα αὐτοῖς τέχνῃ γράφειν.

5 ΦΑΙ. Τίνα τοῦτον;

ΣΩ. Αὐτὰ μὲν τὰ ῥήματα εἰπεῖν οὐκ εὐπετές· ὡς δὲ δεῖ γράφειν, εἰ μέλλει τεχνικῶς ἔχειν καθ' ὅσον ἐνδέχεται, λέγειν ἐθέλω.

ΦΑΙ. Λέγε δή.

271 a 10. τι T om. B b 2. πάσας T W: τὰς B b 7. οὗτοι] οὕτω B οὗτοι T

SOCRATE Appunto a questo tende tutto il suo sforzo, perché 271 a
egli cerca di produrre persuasione. O no?

FEDRO Sì.

SOCRATE È evidente, dunque, che Trasimaco e chiunque altro voglia offrire con serietà l'arte oratoria, prima di tutto e con tutta precisione dovrà descrivere e far vedere l'anima, se per sua natura è una e uguale, o se, invece, come la forma del corpo, è multiforme. Ciò appunto, diciamo, è il dimostrare la natura di una cosa.

FEDRO È certamente così.

SOCRATE E, in secondo luogo, quale capacità ha per natura di agire e su che cosa e quale capacità ha di patire e da che cosa.

FEDRO Come no?

SOCRATE In terzo luogo, dopo aver messo in ordine i generi b
dei discorsi e quelli dell'anima e le loro caratteristiche, dovrà passare in rassegna tutte le cause, connettendo ciascun genere di discorsi con ciascun genere di anime, e insegnando quale tipo di anima, da quali discorsi e per quale motivo, per necessità viene persuasa, e quale, invece, non viene persuasa.

FEDRO Sarebbe bellissimo, come sembra, che fosse così.

SOCRATE Dunque, o caro, ciò che è esposto o detto in altro modo non verrà detto né scritto con arte, né su questo né su altro argomento. Ma quelli che oggi scrivono «Arti del fare c
discorsi», e che tu hai ascoltato, sono astuti e, pur conoscendo benissimo l'anima, se la tengono nascosta. Allora, prima che parlino e scrivano così, non lasciamoci convincere da loro, che dicono di scrivere con arte.

FEDRO Qual è questo criterio?

SOCRATE Dire espressioni giuste non è cosa facile; ma come bisogna scrivere, se si vuole farlo con arte, per quanto è possibile, voglio dirtelo.

FEDRO Dillo, dunque.

ΣΩ. Ἐπειδὴ λόγου δύναμις τυγχάνει ψυχαγωγία οὖσα,
d τὸν μέλλοντα ῥητορικὸν ἔσεσθαι ἀνάγκη εἰδέναι ψυχὴ ὅσα
εἴδη ἔχει. ἔστιν οὖν τόσα καὶ τόσα, καὶ τοῖα καὶ τοῖα,
ὅθεν οἱ μὲν τοιοίδε, οἱ δὲ τοιοίδε γίγνονται· τούτων δὲ δὴ
οὕτω διῃρημένων, λόγων αὖ τόσα καὶ τόσα ἔστιν εἴδη, τοιόνδε
ἕκαστον. οἱ μὲν οὖν τοιοίδε ὑπὸ τῶν τοιῶνδε λόγων
διὰ τήνδε τὴν αἰτίαν ἐς τὰ τοιάδε εὐπειθεῖς, οἱ δὲ τοιοίδε
διὰ τάδε δυσπειθεῖς· δεῖ δὴ ταῦτα ἱκανῶς νοήσαντα, μετὰ
ταῦτα θεώμενον αὐτὰ ἐν ταῖς πράξεσιν ὄντα τε καὶ πραττό-
e μενα, ὀξέως τῇ αἰσθήσει δύνασθαι ἑπακολουθεῖν, ἢ μηδὲν
εἶναί πω πλέον αὐτῷ ὧν τότε ἤκουεν λόγων συνών. ὅταν
δὲ εἰπεῖν τε ἱκανῶς ἔχῃ οἷος ὑφ' οἵων πείθεται, παραγιγνό-
μενόν τε δυνατὸς ᾖ διαισθανόμενος ἑαυτῷ ἐνδείκνυσθαι ὅτι
272 a οὗτός ἐστι καὶ αὕτη ἡ φύσις περὶ ἧς τότε ἦσαν οἱ λόγοι,
νῦν ἔργῳ παροῦσά οἱ, ᾗ προσοιστέον τούσδε ὧδε τοὺς
λόγους ἐπὶ τὴν τῶνδε πειθώ, ταῦτα δ' ἤδη πάντα ἔχοντι,
προσλαβόντι καιροὺς τοῦ πότε λεκτέον καὶ ἐπισχετέον,
5 βραχυλογίας τε αὖ καὶ ἐλεινολογίας καὶ δεινώσεως ἑκάστων
τε ὅσα ἂν εἴδη μάθῃ λόγων, τούτων τὴν εὐκαιρίαν τε καὶ
ἀκαιρίαν διαγνόντι, καλῶς τε καὶ τελέως ἐστὶν ἡ τέχνη
ἀπειργασμένη, πρότερον δ' οὔ· ἀλλ' ὅτι ἂν αὐτῶν τις
b ἐλλείπῃ λέγων ἢ διδάσκων ἢ γράφων, φῇ δὲ τέχνῃ λέγειν,
ὁ μὴ πειθόμενος κρατεῖ. «Τί δὴ οὖν; φήσει ἴσως ὁ συγ-

d 3. τοιοίδε... τοιοίδε T Galenus: τοῖοι... τοιοίδε B τοῖοι... τοῖοι Hermann | δὲ δὴ B: δὲ T Galenus d 4. οὕτω T Galenus: om. B | αὖ τόσα T: αὐτὸς ἃ B | τοιόνδε B T: τοιόνδε δὲ Galenus d 5. μὲν οὖν T Galenus: μὲν B d 6. ἐς B: εἰς T d 8. αὐτὰ recc.: αὐτὸν B T αὐτὸ Galeni cod. Marc. e 1-2. ἢ μηδὲν εἶναι Galenus: εἰ μὴ εἰδέναι B ἢ μηδὲ εἰδέναι T e 2. αὐτῷ B T: αὐτῶν vulg. e 4. τε T Galenus: δὲ B

272 a 2. οἱ D: σοι Galenus om. B T a 3. ταῦτα δ' ἤδη πάντα B T: πάντα δὴ ταῦτ' Galenus a 6. ὅσα B Galenus: ὃς T a 6-7. τε καὶ ἀκαιρίαν T W Galenus: om. B b 2. φήσει T: φύσει B

SOCRATE Poiché la potenza del discorso consiste nella guida delle anime, chi vuole essere oratore è necessario che sappia d
quante forme ha l'anima. Le forme di anima sono tante e tante, tali e tali, e, di conseguenza, alcuni uomini sono di un certo tipo, altri di un altro tipo. E poiché ci sono forme di anime così suddivise, anche dei discorsi ci saranno tali e tante forme, ciascuna di tipo diverso. Perciò, alcuni uomini di un certo tipo, per queste ragioni, saranno facilmente persuasi da discorsi di un certo tipo per certe cose, invece certi altri uomini di altro tipo, per queste stesse ragioni, saranno difficili da persuadere.

Dunque, dopo aver considerato queste cose quanto basta, chi vuole essere oratore, osservando in realtà come queste cose esistano e operino, deve essere capace di tenere e
dietro a esse con acuta sensibilità, altrimenti in lui ci saranno solo i discorsi che aveva ascoltato a suo tempo, quando frequentava la scuola. Quando, poi, sia in grado di dire in modo adeguato quale uomo da quali discorsi venga persuaso, e, quando quest'uomo si trovi a essere presente, sia capace di accorgersene e di dire a sé medesimo: «Questo è 272 a
quel dato uomo e questa è la natura intorno alla quale a suo tempo si riferivano i discorsi, e poiché ora di fatto è qui presente, a essa bisogna fare questi discorsi in questo modo, per convincerla di queste determinate cose». Quando, dunque, in possesso di tutte queste cose sia in grado di cogliere il momento giusto per parlare e quello per tacere, e sappia discernere l'opportunità o la non opportunità dello stile conciso e dello stile commovente, di quello dell'indignazione e di quante altre forme di discorsi abbia imparato, allora l'arte è realizzata in modo bello e compiuto; ma prima no.

Ma se gli manca qualcuna di queste cose quando parla, in- b
segna o scrive, e d'altra parte dice di parlare con arte, vince chi non si lascia persuadere. «E allora, Fedro e Socrate, dirà

γραφεύς, ὦ Φαῖδρέ τε καὶ Σώκρατες, δοκεῖ οὕτως; μὴ ἄλλως πως ἀποδεκτέον λεγομένης λόγων τέχνης;»

ΦΑΙ. Ἀδύνατόν που, ὦ Σώκρατες, ἄλλως· καίτοι οὐ σμικρόν γε φαίνεται ἔργον.

ΣΩ. Ἀληθῆ λέγεις. τούτου τοι ἕνεκα χρὴ πάντας τοὺς λόγους ἄνω καὶ κάτω μεταστρέφοντα ἐπισκοπεῖν εἴ τίς πῃ ῥᾴων καὶ βραχυτέρα φαίνεται ἐπ' αὐτὴν ὁδός, ἵνα μὴ μάτην πολλὴν ἀπίῃ καὶ τραχεῖαν, ἐξὸν ὀλίγην τε καὶ λείαν. ἀλλ' εἴ τινά πῃ βοήθειαν ἔχεις ἐπακηκοὼς Λυσίου ἢ τινος ἄλλου, πειρῶ λέγειν ἀναμιμνῃσκόμενος.

ΦΑΙ. Ἕνεκα μὲν πείρας ἔχοιμ' ἄν, ἀλλ' οὔτι νῦν γ' οὕτως ἔχω.

ΣΩ. Βούλει οὖν ἐγώ τιν' εἶπω λόγον ὧν τῶν περὶ ταῦτά τινων ἀκήκοα;

ΦΑΙ. Τί μήν;

ΣΩ. Λέγεται γοῦν, ὦ Φαῖδρε, δίκαιον εἶναι καὶ τὸ τοῦ λύκου εἰπεῖν.

ΦΑΙ. Καὶ σύ γε οὕτω ποίει.

ΣΩ. Φασὶ τοίνυν οὐδὲν οὕτω ταῦτα δεῖν σεμνύνειν οὐδ' ἀνάγειν ἄνω μακρὰν περιβαλλομένους· παντάπασι γάρ, ὃ καὶ κατ' ἀρχὰς εἴπομεν τοῦδε τοῦ λόγου, ὅτι οὐδὲν ἀληθείας μετέχειν δέοι δικαίων ἢ ἀγαθῶν πέρι πραγμάτων, ἢ καὶ ἀνθρώπων γε τοιούτων φύσει ὄντων ἢ τροφῇ, τὸν μέλλοντα ἱκανῶς ῥητορικὸν ἔσεσθαι. τὸ παράπαν γὰρ οὐδὲν ἐν τοῖς δικαστηρίοις τούτων ἀληθείας μέλειν οὐδενί, ἀλλὰ τοῦ πιθανοῦ· τοῦτο δ' εἶναι τὸ εἰκός, ᾧ δεῖν προσέχειν τὸν μέλλοντα

b 3. μὴ scripsi: ἢ B T c 2. ἀπίῃ B T: ἀνίῃ Stallbaum περιΐῃ Badham ἴῃ Schanz c 3. ἤ τινος T: εἴ τινος B c 5. ἔχοιμ' ἄν T: ἔχοιμαν B λέγοιμ' ἄν Schanz c 7. λόγον T: λόγων pr. B c 8. τινων B T: δεινῶν corr. Ven. 184 d 8. μέλειν Stephanus e Ficino: μέλει B T

forse il nostro scrittore, la pensate così? O dovremo definire in altro modo quella che viene detta arte dei discorsi?»

FEDRO È impossibile in altro modo, o Socrate. E tuttavia sembra un lavoro non piccolo.

SOCRATE È vero. Proprio per questo motivo, rivoltando tutti i discorsi di sopra e di sotto, bisogna esaminare se non si scorga da qualche parte una via più facile e più breve per c
giungere a essa, per non procedere invano per una via lunga e aspra, mentre è possibile procedere per una corta e liscia. Ma se tu ti trovi a possedere qualche soccorso, per averlo ascoltato da Lisia o da qualcun altro, cerca di richiamarlo alla memoria e di dirlo.

FEDRO Così, per fare una prova, sarei in grado, ma, almeno sul momento, non me la sento.

SOCRATE Vuoi, allora, che ti riferisca io un discorso che ho ascoltato da alcuni che si intendono di queste cose?

FEDRO Perché no?

SOCRATE Dice il proverbio, Fedro, che è giusto riferire anche le ragioni del lupo.

FEDRO Fa' anche tu in questo modo. d

SOCRATE Dicono, dunque, che non si devono esaltare queste cose in questo modo, né sollevare in alto coloro che fanno un giro così lungo. Senza alcun dubbio, infatti, cosa che abbiamo detto anche all'inizio di questo discorso, chi si accinge a diventare oratore in maniera adeguata, non occorrerebbe che sia a conoscenza di verità intorno a cose giuste e buone, o anche intorno agli uomini che per natura e per educazione sono tali. Infatti, nei tribunali, della verità intorno a queste cose non importa proprio niente a nessuno, ma importa ciò che è persuasivo. E questo risulta essere il veri- e

272 b 7-c 4. cfr. Platone, *Resp.* VI 504 a 4-505 b 4 c 10-1. cfr. Ermia, *in Phaedr.* 249,13 Couvreur

τέχνῃ ἐρεῖν. οὐδὲ γὰρ αὐτὰ ‹τὰ› πραχθέντα δεῖν λέγειν ἐνίοτε,
ἐὰν μὴ εἰκότως ᾖ πεπραγμένα, ἀλλὰ τὰ εἰκότα, ἔν τε κατη-
γορίᾳ καὶ ἀπολογίᾳ, καὶ πάντως λέγοντα τὸ δὴ εἰκὸς διωκτέον
εἶναι, πολλὰ εἰπόντα χαίρειν τῷ ἀληθεῖ· τοῦτο γὰρ διὰ
273 a παντὸς τοῦ λόγου γιγνόμενον τὴν ἅπασαν τέχνην πορίζειν.

ΦΑΙ. Αὐτά γε, ὦ Σώκρατες, διελήλυθας ἃ λέγουσιν οἱ
περὶ τοὺς λόγους τεχνικοὶ προσποιούμενοι εἶναι· ἀνεμνήσθην
γὰρ ὅτι ἐν τῷ πρόσθεν βραχέως τοῦ τοιούτου ἐφηψάμεθα,
δοκεῖ δὲ τοῦτο πάμμεγα εἶναι τοῖς περὶ ταῦτα.

ΣΩ. Ἀλλὰ μὴν τόν γε Τεισίαν αὐτὸν πεπάτηκας ἀκριβῶς·
εἰπέτω τοίνυν καὶ τόδε ἡμῖν ὁ Τεισίας, μή τι ἄλλο λέγει
b τὸ εἰκὸς ἢ τὸ τῷ πλήθει δοκοῦν.

ΦΑΙ. Τί γὰρ ἄλλο;

ΣΩ. Τοῦτο δή, ὡς ἔοικε, σοφὸν εὑρὼν ἅμα καὶ τεχνικὸν
ἔγραψεν ὡς ἐάν τις ἀσθενὴς καὶ ἀνδρικὸς ἰσχυρὸν καὶ
δειλὸν συγκόψας, ἱμάτιον ἤ τι ἄλλο ἀφελόμενος, εἰς δικα-
στήριον ἄγηται, δεῖ δὴ ταληθὲς μηδέτερον λέγειν, ἀλλὰ τὸν
μὲν δειλὸν μὴ ὑπὸ μόνου φάναι τοῦ ἀνδρικοῦ συγκεκόφθαι,
τὸν δὲ τοῦτο μὲν ἐλέγχειν ὡς μόνω ἦστην, ἐκείνῳ δὲ κατα-
c χρήσασθαι τῷ Πῶς δ' ἂν ἐγὼ τοιόσδε τοιῷδε ἐπε-
χείρησα; ὁ δ' οὐκ ἐρεῖ δὴ τὴν ἑαυτοῦ κάκην, ἀλλά τι
ἄλλο ψεύδεσθαι ἐπιχειρῶν τάχ' ἂν ἔλεγχόν πῃ παραδοίη
τῷ ἀντιδίκῳ. καὶ περὶ τἆλλα δὴ τοιαῦτ' ἄττα ἐστὶ τὰ
τέχνῃ λεγόμενα. οὐ γάρ, ὦ Φαῖδρε;

ΦΑΙ. Τί μήν;

ΣΩ. Φεῦ, δεινῶς γ' ἔοικεν ἀποκεκρυμμένην τέχνην ἀνευ-
ρεῖν ὁ Τεισίας ἢ ἄλλος ὅστις δή ποτ' ὢν τυγχάνει καὶ

e 2. αὐτὰ τὰ Heindorf: αυτα B αὖ τὰ T
273 a 4. ἐφηψάμεθα T: ἐψηφισάμεθα B a 6. τισίαν T b: τισιν pr. B a 7. λέγειν Par. 1826: λέγει B T b 5. ἤ τι T (ex emend.): εἴ τι B c 7. γ' T: τ' B

simile; e a esso deve attenersi chi intende parlare con arte. E, anzi, talvolta non si devono esporre neppure i fatti medesimi, qualora non si siano svolti in maniera verisimile, ma appunto solo quelli verisimili, e nell'accusa e nella difesa. E, in generale, chi parla deve seguire appunto il verisimile, e mandare a spasso con molti saluti la verità. È appunto questo verisimile che, trovandosi da un capo all'altro del discorso, porta a compimento tutta quanta l'arte. 273 a

FEDRO Sono proprio queste che hai esposto, Socrate, le cose che affermano coloro che professano di possedere l'arte dei discorsi. Mi sono ricordato che già prima abbiamo toccato in breve questo argomento, e mi pare che sia di grandissima importanza per chi si occupa di queste cose.

SOCRATE Certamente tu hai studiato a fondo Tisia. Allora anche questo Tisia ci dica, se intende dire che il verisimile sia qualcosa di diverso rispetto a ciò che sembra alla moltitudine. b

FEDRO E che cos'altro?

SOCRATE E avendo fatto questa scoperta, come sembra, di sapienza e di arte insieme, scrisse che, se un uomo debole ma coraggioso, che ha malmenato un uomo forte ma pusillanime e gli ha portato via il mantello o qualche altra cosa, viene citato in tribunale, bisogna che né l'uno né l'altro dicano il vero. Ma il pusillanime deve dire di non essere stato malmenato da un uomo che era solo ma coraggioso, e questi deve confutarlo, dicendo che erano loro due soli, e servirsi dell'argomento: «Come potevo io, debole come sono, c malmenare uno forte come lui?». E quello non ammetterà la propria viltà, ma, cercando di dire un'altra bugia, offrirà subito all'avversario la possibilità di un'altra confutazione. E anche in altre cose sono all'incirca di questo genere i discorsi fatti con arte. O non è così, Fedro?

FEDRO Certo.

SOCRATE Ahimè! In modo straordinario sembra che abbia scoperto un'arte nascosta Tisia o chiunque altro sia stato o

ὁπόθεν χαίρει ὀνομαζόμενος. ἀτάρ, ὦ ἑταῖρε, τούτῳ ἡμεῖς
10 πότερον λέγωμεν ἢ μὴ –

d ΦΑΙ. Τὸ ποῖον;

ΣΩ. Ὅτι, ὦ Τεισία, πάλαι ἡμεῖς, πρὶν καὶ σὲ παρελθεῖν, τυγχάνομεν λέγοντες ὡς ἄρα τοῦτο τὸ εἰκὸς τοῖς πολλοῖς δι' ὁμοιότητα τοῦ ἀληθοῦς τυγχάνει ἐγγιγνόμενον· τὰς δὲ
5 ὁμοιότητας ἄρτι διήλθομεν ὅτι πανταχοῦ ὁ τὴν ἀλήθειαν εἰδὼς κάλλιστα ἐπίσταται εὑρίσκειν. ὥστ' εἰ μὲν ἄλλο τι περὶ τέχνης λόγων λέγεις, ἀκούοιμεν ἄν· εἰ δὲ μή, οἷς νυνδὴ διήλθομεν πειρώμεθα, ὡς ἐὰν μή τις τῶν τε ἀκουσο-
e μένων τὰς φύσεις διαριθμήσηται, καὶ κατ' εἴδη τε διαιρεῖσθαι τὰ ὄντα καὶ μιᾷ ἰδέᾳ δυνατὸς ᾖ καθ' ἓν ἕκαστον περιλαμβάνειν, οὔ ποτ' ἔσται τεχνικὸς λόγων πέρι καθ' ὅσον δυνατὸν ἀνθρώπῳ. ταῦτα δὲ οὐ μή ποτε κτήσηται ἄνευ
5 πολλῆς πραγματείας· ἣν οὐχ ἕνεκα τοῦ λέγειν καὶ πράττειν πρὸς ἀνθρώπους δεῖ διαπονεῖσθαι τὸν σώφρονα, ἀλλὰ τοῦ θεοῖς κεχαρισμένα μὲν λέγειν δύνασθαι, κεχαρισμένως δὲ πράττειν τὸ πᾶν εἰς δύναμιν. οὐ γὰρ δὴ ἄρα, ὦ Τεισία, φασὶν οἱ σοφώτεροι ἡμῶν, ὁμοδούλοις δεῖ χαρίζεσθαι
274 a μελετᾶν τὸν νοῦν ἔχοντα, ὅτι μὴ πάρεργον, ἀλλὰ δεσπόταις ἀγαθοῖς τε καὶ ἐξ ἀγαθῶν. ὥστ' εἰ μακρὰ ἡ περίοδος, μὴ θαυμάσῃς· μεγάλων γὰρ ἕνεκα περιιτέον, οὐχ ὡς σὺ δοκεῖς. ἔσται μήν, ὡς ὁ λόγος φησίν, ἐάν τις ἐθέλῃ, καὶ ταῦτα
5 κάλλιστα ἐξ ἐκείνων γιγνόμενα.

ΦΑΙ. Παγκάλως ἔμοιγε δοκεῖ λέγεσθαι, ὦ Σώκρατες, εἴπερ οἷός τέ τις εἴη.

c 9. τούτῳ B T: τοῦτο corr. Coisl. fort. τοῦτ' αὐτῷ Thompson d 3. τὸ T: om. B d 7. εἰ δὲ T: εἴδη B d 8. νῦν δὴ T W: νῦν B e 9. ἡμῶν Heindorf: ἢ B ἡμῶν ἢ T ἡμῶν μὴ vulg.
274 a 2. ἢ T: ᾗ B a 3. οὐχ ὡς B T οὐχ ὧν ci. Heindorf a 7. οἷός τε Heindorf: οἷος B οἷός γε T

di qualunque luogo di origine si compiaccia di avere nome. Ma a costui dobbiamo dire o no...

FEDRO Che cosa? d

SOCRATE Questo: «O Tisia, già da un pezzo, prima che anche tu venissi qui, ci troviamo a dire che questo verisimile viene a nascere, nella maggior parte della gente, per somiglianza con il vero. E poco fa abbiamo spiegato che, da ogni parte, chi conosce la verità sa trovare benissimo la somiglianza. Pertanto, se hai da dire altro sull'arte dei discorsi, noi lo ascolteremo. Se no, noi crederemo a quello che poco fa abbiamo spiegato, ossia che, se uno non saprà enumerare le nature di coloro che ascolteranno, e finché non sarà capace e di dividere gli esseri secondo le forme e di raccoglierli in un'Idea, ciascuno secondo un'unità, non sarà mai in possesso dell'arte dei discorsi nella misura in cui è possibile a un uomo.

Ma queste cose non si potrà mai acquistarle senza molte applicazioni. E a queste il saggio deve dedicare le sue fatiche: non al fine di parlare e di agire con gli uomini, ma al fine di poter dire cose che siano gradite agli dèi e di fare tutto in modo a essi gradito, per quanto è possibile.

Infatti, Tisia, quelli che sono più sapienti di noi, dicono che chi ha intelligenza non deve prendersi cura di compiacere ai compagni di schiavitù se non in maniera collaterale, 274 a bensì ai padroni che sono buoni e che discendono da buoni. Perciò, se la strada da percorrere è lunga, non ti devi meravigliare, perché, per poter raggiungere grandi cose, bisogna percorrerla, non come credi invece tu. Del resto, come ci dice il nostro discorso, se uno lo voglia, anche queste cose diventeranno bellissime in conseguenza di quelle».

FEDRO Mi pare che si siano dette cose bellissime, purché qualcuno ne sia capace.

ΣΩ. Ἀλλὰ καὶ ἐπιχειροῦντί τοι τοῖς καλοῖς καλὸν καὶ
b πάσχειν ὅτι ἄν τῳ συμβῇ παθεῖν.

ΦΑΙ. Καὶ μάλα.

ΣΩ. Οὐκοῦν τὸ μὲν τέχνης τε καὶ ἀτεχνίας λόγων πέρι ἱκανῶς ἐχέτω.

5 ΦΑΙ. Τί μήν;

ΣΩ. Τὸ δ' εὐπρεπείας δὴ γραφῆς πέρι καὶ ἀπρεπείας, πῇ γιγνόμενον καλῶς ἂν ἔχοι καὶ ὅπῃ ἀπρεπῶς, λοιπόν. ἦ γάρ;

ΦΑΙ. Ναί.

ΣΩ. Οἶσθ' οὖν ὅπῃ μάλιστα θεῷ χαριῇ λόγων πέρι
10 πράττων ἢ λέγων;

ΦΑΙ. Οὐδαμῶς· σὺ δέ;

c ΣΩ. Ἀκοήν γ' ἔχω λέγειν τῶν προτέρων, τὸ δ' ἀληθὲς αὐτοὶ ἴσασιν. εἰ δὲ τοῦτο εὕροιμεν αὐτοί, ἆρά γ' ἂν ἔθ' ἡμῖν μέλοι τι τῶν ἀνθρωπίνων δοξασμάτων;

ΦΑΙ. Γελοῖον ἤρου· ἀλλ' ἃ φῂς ἀκηκοέναι λέγε.

5 ΣΩ. Ἤκουσα τοίνυν περὶ Ναύκρατιν τῆς Αἰγύπτου γενέσθαι τῶν ἐκεῖ παλαιῶν τινα θεῶν, οὗ καὶ τὸ ὄρνεον ἱερὸν ὃ δὴ καλοῦσιν Ἶβιν· αὐτῷ δὲ ὄνομα τῷ δαίμονι εἶναι Θεύθ. τοῦτον δὴ πρῶτον ἀριθμόν τε καὶ λογισμὸν εὑρεῖν καὶ
d γεωμετρίαν καὶ ἀστρονομίαν, ἔτι δὲ πεττείας τε καὶ κυβείας, καὶ δὴ καὶ γράμματα. βασιλέως δ' αὖ τότε ὄντος Αἰγύπτου ὅλης Θαμοῦ περὶ τὴν μεγάλην πόλιν τοῦ ἄνω τόπου ἣν οἱ Ἕλληνες Αἰγυπτίας Θήβας καλοῦσι, καὶ τὸν θεὸν Ἄμμωνα,
5 παρὰ τοῦτον ἐλθὼν ὁ Θεὺθ τὰς τέχνας ἐπέδειξεν, καὶ ἔφη δεῖν διαδοθῆναι τοῖς ἄλλοις Αἰγυπτίοις· ὁ δὲ ἤρετο ἥντινα ἑκάστη ἔχοι ὠφελίαν, διεξιόντος δέ, ὅτι καλῶς ἢ μὴ

b 1. ὅτι T: ὅτῳ B b 6. δὴ... ἀπρεπείας om. Stobaeus b 9. θεῷ Stobaeus: θεῶν B T c 3. μέλοι B: μέλλοι T c 6. ἱερόν Stobaeus Hermias: τὸ ἱερόν B T c 7. δὴ Stobaeus: δὲ B T d 3. ἣν V: ὃν B T Stobaeus d 4. θεὸν] Θαμοῦν Postgate d 5. τοῦτον T: τούτων B | ἐπέδειξεν T: ἐπέδειξε Stobaeus ἀπέδειξε B d 6. ἥντινα B T: ἣν δὴ Stobaeus d 7. ἔχοι B T: ἔχει Stobaeus

SOCRATE Ma per chi intraprende cose belle, è bello anche soffrire, qualsiasi cosa gli tocchi. b

FEDRO Certamente.

SOCRATE Basti, dunque, quanto si è detto sull'arte e sulla mancanza d'arte nei discorsi.

FEDRO Perché no?

SOCRATE Resta ora da parlare della convenienza dello scritto e della non convenienza, quando esso vada bene e quando sia invece non conveniente. O no?

FEDRO Sì.

SOCRATE Ora sai in quale modo, per quanto concerne i discorsi, si può massimamente piacere a dio, facendoli oppure parlando di essi?

FEDRO Proprio no. E tu?

SOCRATE Io posso narrarti una storia tramandataci dagli anti- c
chi; il vero essi lo sanno. E se noi lo trovassimo da soli, ci importerebbe ancora qualcosa delle opinioni degli uomini?

FEDRO La tua domanda è ridicola! Ma narrami questa storia che hai udito.

SOCRATE Ho udito, dunque, narrare che presso Naucrati d'Egitto c'era uno degli antichi dèi di quel luogo, al quale era sacro l'uccello che chiamano Ibis, e il nome di questo dio era Theuth. Dicono che per primo egli abbia scoperto i numeri, il calcolo, la geometria e l'astronomia e poi il gioco d
del tavoliere e dei dadi e, infine, anche la scrittura. In quel tempo, re di tutto l'Egitto era Thamus e abitava nella grande città dell'Alto Nilo. Gli Elleni la chiamano Tebe Egizia, mentre chiamano Ammone il suo dio. E Theuth andò da Thamus, gli mostrò queste arti e gli disse che bisognava insegnarle a tutti gli Egizi. E il re gli domandò quale fosse l'utilità di ciascuna di quelle arti, e, mentre il dio gliela spie-

e καλῶς δοκοῖ λέγειν, τὸ μὲν ἔψεγεν, τὸ δ' ἐπῄνει. πολλὰ μὲν δὴ περὶ ἑκάστης τῆς τέχνης ἐπ' ἀμφότερα Θαμοῦν τῷ Θεὺθ λέγεται ἀποφήνασθαι, ἃ λόγος πολὺς ἂν εἴη διελθεῖν· ἐπειδὴ δὲ ἐπὶ τοῖς γράμμασιν ἦν, «Τοῦτο δέ, ὦ βασιλεῦ, τὸ
5 μάθημα», ἔφη ὁ Θεύθ, «σοφωτέρους Αἰγυπτίους καὶ μνημονικωτέρους παρέξει· μνήμης τε γὰρ καὶ σοφίας φάρμακον ηὑρέθη». ὁ δ' εἶπεν· «Ὦ τεχνικώτατε Θεύθ, ἄλλος μὲν τεκεῖν δυνατὸς τὰ τέχνης, ἄλλος δὲ κρῖναι τίν' ἔχει μοῖραν βλάβης τε καὶ ὠφελίας τοῖς μέλλουσι χρῆσθαι· καὶ νῦν
275 a σύ, πατὴρ ὢν γραμμάτων, δι' εὔνοιαν τοὐναντίον εἶπες ἢ δύναται. τοῦτο γὰρ τῶν μαθόντων λήθην μὲν ἐν ψυχαῖς παρέξει μνήμης ἀμελετησίᾳ, ἅτε διὰ πίστιν γραφῆς ἔξωθεν ὑπ' ἀλλοτρίων τύπων, οὐκ ἔνδοθεν αὐτοὺς ὑφ' αὑτῶν ἀναμι-
5 μνῃσκομένους· οὔκουν μνήμης ἀλλὰ ὑπομνήσεως φάρμακον ηὕρες. σοφίας δὲ τοῖς μαθηταῖς δόξαν, οὐκ ἀλήθειαν πορίζεις· πολυήκοοι γάρ σοι γενόμενοι ἄνευ διδαχῆς πολυγνώ-
b μονες εἶναι δόξουσιν, ἀγνώμονες ὡς ἐπὶ τὸ πλῆθος ὄντες, καὶ χαλεποὶ συνεῖναι, δοξόσοφοι γεγονότες ἀντὶ σοφῶν».

ΦΑΙ. Ὦ Σώκρατες, ῥᾳδίως σὺ Αἰγυπτίους καὶ ὁποδαποὺς ἂν ἐθέλῃς λόγους ποιεῖς.

5 ΣΩ. Οἱ δέ γ', ὦ φίλε, ἐν τῷ τοῦ Διὸς τοῦ Δωδωναίου ἱερῷ δρυὸς λόγους ἔφησαν μαντικοὺς πρώτους γενέσθαι.

e 1. δοκοῖ B T: δοκοίη Stobaeus e 3. ἃ λόγος... διελθεῖν B W Stobaeus: om. T e 6. παρέξει Stobaeus: παρέξοι B παρέξειν T e 8. τέχνης T Stobaeus: τῆς τέχνης B
275 a 2. μὲν om. Schanz a 4. ἔνδοθεν T Stobaeus: ἔνδον B a 4-5. αὐτοῖς... ἀναμιμνῃσκομένοις H. Richards a 6. εὕρες T εὕρε B b 1. τὸ B T: om. Stobaeus b 3. καὶ B: τε καὶ T b 5. οἱ δέ γ' ὦ T: οἷδ' ἐγὼ B οὐδέ γ' ὦ V σοὶ δ' ἐγὼ Stobaeus b 6. ἔφησαν B Stobaeus: ἔφασαν T

gava, a seconda che gli sembrasse che dicesse bene o non bene, disapprovava oppure lodava. A quel che si narra, e molte furono le cose che, su ciascun'arte, Thamus disse a Theuth in biasimo o in lode, e per esporle sarebbe necessario un lungo discorso.

Ma quando si giunse alla scrittura, Theuth disse: «Questa conoscenza, o re, renderà gli Egiziani più sapienti e più capaci di ricordare, perché con essa si è ritrovato il farmaco della memoria e della sapienza».

E il re rispose: «O ingegnosissimo Theuth, c'è chi è capace di creare le arti e chi è invece capace di giudicare quale danno o quale vantaggio ne ricaveranno coloro che le adopereranno. Ora, essendo padre della scrittura, per affetto tu 275 a hai detto proprio il contrario di quello che essa vale. La scoperta della scrittura, infatti, avrà per effetto di produrre la dimenticanza nelle anime di coloro che la impareranno, perché, fidandosi della scrittura, si abitueranno a ricordare dal di fuori mediante segni estranei, e non dal di dentro e da sé medesimi: dunque, tu hai trovato non il farmaco della memoria, ma del richiamare alla memoria. Della sapienza, poi, tu procuri ai tuoi discepoli l'apparenza, non la verità: divenendo per mezzo tuo uditori di molte cose senza insegnamento, essi crederanno di essere conoscitori di molte b cose, mentre, come accade per lo più, in realtà, non le sapranno; e sarà ben difficile discorrere con loro, perché sono diventati conoscitori di opinioni invece che sapienti».

FEDRO O Socrate, ti è facile narrare racconti egiziani, o di quale altro paese tu vuoi.

SOCRATE Ma se ci sono stati alcuni, mio caro, che hanno creduto che i primi vaticini di Zeus Dodoneo venissero dai di-

275 a 4-7. cfr. Eschilo, *Prom.* 459 sgg.; Aristofane, *Ran.* 1114; Euripide, fr. 578 Nauck; Gorgia, 82 B 11 Diels-Kranz b 6. cfr. Omero, *Od.* XIV 327 sgg.

τοῖς μὲν οὖν τότε, ἅτε οὐκ οὖσι σοφοῖς ὥσπερ ὑμεῖς οἱ νέοι, ἀπέχρη δρυὸς καὶ πέτρας ἀκούειν ὑπ' εὐηθείας, εἰ μόνον
c ἀληθῆ λέγοιεν· σοὶ δ' ἴσως διαφέρει τίς ὁ λέγων καὶ ποδαπός. οὐ γὰρ ἐκεῖνο μόνον σκοπεῖς, εἴτε οὕτως εἴτε ἄλλως ἔχει;

ΦΑΙ. Ὀρθῶς ἐπέπληξας, καί μοι δοκεῖ περὶ γραμμάτων ἔχειν ἧπερ ὁ Θηβαῖος λέγει.

5 ΣΩ. Οὐκοῦν ὁ τέχνην οἰόμενος ἐν γράμμασι καταλιπεῖν, καὶ αὖ ὁ παραδεχόμενος ὡς τι σαφὲς καὶ βέβαιον ἐκ γραμμάτων ἐσόμενον, πολλῆς ἂν εὐηθείας γέμοι καὶ τῷ ὄντι τὴν Ἄμμωνος μαντείαν ἀγνοοῖ, πλέον τι οἰόμενος εἶναι λόγους
d γεγραμμένους τοῦ τὸν εἰδότα ὑπομνῆσαι περὶ ὧν ἂν ᾖ τὰ γεγραμμένα.

ΦΑΙ. Ὀρθότατα.

ΣΩ. Δεινὸν γάρ που, ὦ Φαῖδρε, τοῦτ' ἔχει γραφή, καὶ
5 ὡς ἀληθῶς ὅμοιον ζωγραφίᾳ. καὶ γὰρ τὰ ἐκείνης ἔκγονα ἕστηκε μὲν ὡς ζῶντα, ἐὰν δ' ἀνέρῃ τι, σεμνῶς πάνυ σιγᾷ. ταὐτὸν δὲ καὶ οἱ λόγοι· δόξαις μὲν ἂν ὥς τι φρονοῦντας αὐτοὺς λέγειν, ἐὰν δέ τι ἔρῃ τῶν λεγομένων βουλόμενος μαθεῖν, ἕν τι σημαίνει μόνον ταὐτὸν ἀεί. ὅταν δὲ ἅπαξ
e γραφῇ, κυλινδεῖται μὲν πανταχοῦ πᾶς λόγος ὁμοίως παρὰ τοῖς ἐπαΐουσιν, ὡς δ' αὕτως παρ' οἷς οὐδὲν προσήκει, καὶ οὐκ ἐπίσταται λέγειν οἷς δεῖ γε καὶ μή. πλημμελούμενος δὲ καὶ οὐκ ἐν δίκῃ λοιδορηθεὶς τοῦ πατρὸς ἀεὶ δεῖται βοηθοῦ·
5 αὐτὸς γὰρ οὔτ' ἀμύνασθαι οὔτε βοηθῆσαι δυνατὸς αὐτῷ.

b 8. δρυὸς T b: διὸς pr. B c 1. δ' ἴσως T W Stobaeus: om. B c 5. καταλιπεῖν B T: καταλείπειν Stobaeus c 7. ἂν T Stobaeus: om. B c 8. εἶναι] ἔχειν Heindorf ποιεῖν Stallbaum d 1. τοῦ τὸν B T: καὶ τοῦτον Stobaeus: ἢ τὸ τὸν fuisse susp. Wachsmuth d 4. γραφή b: γραφήν pr. B T d 6. δ' ἀνέρῃ T: δ' ἂν ἔρῃ B δὲ ἔρῃ Stobaeus e 1. κυλινδεῖται B T: καλινδεῖται V e 3. γε] τε Hirschig | πλημμελούμενος T: πλημμενος B

scorsi di una quercia! Gli uomini di allora, dato che non erano sapienti come voi giovani, nella loro semplicità, si accontentavano di ascoltare «una quercia o una rupe», purché dicessero la verità; ma per te, forse, fa differenza chi c
parla e di dove è; infatti, tu non guardi solamente a questo, se le cose stanno come egli dice oppure se stanno diversamente.

FEDRO Hai colpito giusto: anche a me pare che, riguardo alla scrittura, le cose stiano come dice il re tebano.

SOCRATE E allora, chi ritenesse di poter tramandare un'arte con la scrittura, e chi la ricevesse convinto che da quei segni scritti potrà trarre qualcosa di chiaro e saldo, dovrebbe essere colmo di grande ingenuità e ignorare veramente il vaticinio di Ammone, se ritiene che i discorsi messi per iscritto siano qualcosa di più di un mezzo per richiamare alla me- d
moria di chi sa le cose trattate nello scritto.

FEDRO Giustissimo.

SOCRATE Perché, o Fedro, questo ha di terribile la scrittura, simile, per la verità, alla pittura: le creature della pittura ti stanno di fronte come se fossero vive, ma se domandi loro qualcosa, se ne restano zitte, chiuse in un solenne silenzio; e così fanno anche i discorsi. Tu crederesti che parlino pensando essi stessi qualcosa, ma se, volendo capire bene, domandi loro qualcosa di quello che hanno detto, continuano a ripetere una sola e medesima cosa. E una volta che un discorso sia scritto, rotola da per tutto, nelle mani di coloro e
che se ne intendono e così pure nelle mani di coloro ai quali non importa nulla, e non sa a chi deve parlare e a chi no. E se gli recano offesa e a torto lo oltraggiano, ha sempre bisogno dell'aiuto del padre, perché non è capace di difendersi né di aiutarsi da solo.

b 8. cfr. Omero, *Il.* XXII 126; *Od.* XIX 163; Esiodo, *Theog.* 35

ΦΑΙ. Καὶ ταῦτά σοι ὀρθότατα εἴρηται.

276 a ΣΩ. Τί δ'; ἄλλον ὁρῶμεν λόγον τούτου ἀδελφὸν γνήσιον, τῷ τρόπῳ τε γίγνεται, καὶ ὅσῳ ἀμείνων καὶ δυνατώτερος τούτου φύεται;

ΦΑΙ. Τίνα τοῦτον καὶ πῶς λέγεις γιγνόμενον;

5 ΣΩ. Ὃς μετ' ἐπιστήμης γράφεται ἐν τῇ τοῦ μανθάνοντος ψυχῇ, δυνατὸς μὲν ἀμῦναι ἑαυτῷ, ἐπιστήμων δὲ λέγειν τε καὶ σιγᾶν πρὸς οὓς δεῖ.

ΦΑΙ. Τὸν τοῦ εἰδότος λόγον λέγεις ζῶντα καὶ ἔμψυχον, οὗ ὁ γεγραμμένος εἴδωλον ἄν τι λέγοιτο δικαίως.

b ΣΩ. Παντάπασι μὲν οὖν. τόδε δή μοι εἰπέ· ὁ νοῦν ἔχων γεωργός, ὧν σπερμάτων κήδοιτο καὶ ἔγκαρπα βούλοιτο γενέσθαι, πότερα σπουδῇ ἂν θέρους εἰς Ἀδώνιδος κήπους ἀρῶν χαίροι θεωρῶν καλοὺς ἐν ἡμέραισιν ὀκτὼ γιγνομένους,

5 ἢ ταῦτα μὲν δὴ παιδιᾶς τε καὶ ἑορτῆς χάριν δρῴη ἄν, ὅτε καὶ ποιοῖ· ἐφ' οἷς δὲ ἐσπούδακεν, τῇ γεωργικῇ χρώμενος ἂν τέχνῃ, σπείρας εἰς τὸ προσῆκον, ἀγαπῴη ἂν ἐν ὀγδόῳ μηνὶ ὅσα ἔσπειρεν τέλος λαβόντα;

c ΦΑΙ. Οὕτω που, ὦ Σώκρατες, τὰ μὲν σπουδῇ, τὰ δὲ ὡς ἑτέρως ἂν ᾖ λέγεις ποιοῖ.

ΣΩ. Τὸν δὲ δικαίων τε καὶ καλῶν καὶ ἀγαθῶν ἐπιστήμας ἔχοντα τοῦ γεωργοῦ φῶμεν ἧττον νοῦν ἔχειν εἰς τὰ ἑαυτοῦ

5 σπέρματα;

ΦΑΙ. Ἥκιστά γε.

276 a 1. ὁρῶμεν B T: ἐροῦμεν V a 1-2. γνήσιον corr. Coisl.: γνήσιος B T b 1. νοῦν T: νυν B b 2. ὧν T: ω B ἂν V b 4. ἀρῶν B T: ὁρῶν V σπείρας Herwerden b 6-7. χρώμενος ἂν τέχνῃ T: ἂν χρώμενος τέχνῃ ἂν B

FEDRO Anche questo che hai detto è giustissimo.

SOCRATE E allora? Vogliamo considerare ora un altro discorso, fratello legittimo di questo? E vogliamo vedere in quale modo nasca, e, per sua natura, quanto sia migliore e più potente di questo? 276 a

FEDRO Qual è questo discorso, e in quale modo tu dici che nasca?

SOCRATE È il discorso che viene scritto, mediante la scienza, nell'anima di chi impara, e che è capace di difendersi da sé e sa con chi deve parlare e con chi deve tacere.

FEDRO Intendi dire il discorso di chi sa, il discorso vivente e animato, del quale il discorso scritto può dirsi, a buona ragione, un'immagine.

SOCRATE Sì, appunto. Ora, dimmi un po' questo: l'agricoltore che ha senno, farà sul serio seminando d'estate nei «giardini di Adone» i semi che gli stanno a cuore e dai quali vuole che nascano frutti, e si rallegrerà nel vederli crescere belli in otto giorni, o lo farà per gioco e a motivo della festa, se pure lo farà? Invece, i semi dei quali si preoccupa sul serio li seminerà in luogo adatto, seguendo tutte le regole dell'arte dell'agricoltura, contento che quanti ne ha seminati giungano al loro termine in otto mesi? b

FEDRO Così farà, Socrate, in quest'ultimo caso seriamente, nell'altro non seriamente, come tu dici. c

SOCRATE E chi ha la scienza del giusto, del bello e del buono, dovremo dire che abbia meno senno di un agricoltore per le sue sementi?

FEDRO No, assolutamente.

276 a 5-6. cfr. Pindaro, *Ol.* 10,2-3; Eschilo, *Prom.* 789; *Supp.* 179; *Choeph.* 450; *Eum.* 276; Sofocle, *Trach.* 683; *Phil.* 1325. A questi testi richiamati da de Vries, va aggiunto Antistene, fr. 188 Caizzi = fr. 168 Giannantoni c 3-e 3. rimando a *Resp.*; cfr. in part. μυθολογοῦντα di 276 e 3 con *Resp.* II 376 d 9-e 4; VI 501 e 2-5 e spec. 376 d 9 e 501 e 4

ΣΩ. Οὐκ ἄρα σπουδῇ αὐτὰ ἐν ὕδατι γράψει μέλανι σπείρων διὰ καλάμου μετὰ λόγων ἀδυνάτων μὲν αὐτοῖς λόγῳ βοηθεῖν, ἀδυνάτων δὲ ἱκανῶς τἀληθῆ διδάξαι.

ΦΑΙ. Οὔκουν δὴ τό γ' εἰκός.

d ΣΩ. Οὐ γάρ· ἀλλὰ τοὺς μὲν ἐν γράμμασι κήπους, ὡς ἔοικε, παιδιᾶς χάριν σπερεῖ τε καὶ γράψει, ὅταν [δὲ] γράφῃ, ἑαυτῷ τε ὑπομνήματα θησαυριζόμενος, εἰς τὸ λήθης γῆρας ἐὰν ἵκηται, καὶ παντὶ τῷ ταὐτὸν ἴχνος μετιόντι, ἡσθήσεταί τε αὐτοὺς θεωρῶν φυομένους ἁπαλούς· ὅταν ‹δὲ› ἄλλοι παιδιαῖς ἄλλαις χρῶνται, συμποσίοις τε ἄρδοντες αὐτοὺς ἑτέροις τε ὅσα τούτων ἀδελφά, τότ' ἐκεῖνος, ὡς ἔοικεν, ἀντὶ τούτων οἷς λέγω παίζων διάξει.

e ΦΑΙ. Παγκάλην λέγεις παρὰ φαύλην παιδιάν, ὦ Σώκρατες, τοῦ ἐν λόγοις δυναμένου παίζειν, δικαιοσύνης τε καὶ ἄλλων ὧν λέγεις πέρι μυθολογοῦντα.

ΣΩ. Ἔστι γάρ, ὦ φίλε Φαῖδρε, οὕτω· πολὺ δ' οἶμαι καλλίων σπουδὴ περὶ αὐτὰ γίγνεται, ὅταν τις τῇ διαλεκτικῇ τέχνῃ χρώμενος, λαβὼν ψυχὴν προσήκουσαν, φυτεύῃ τε καὶ σπείρῃ μετ' ἐπιστήμης λόγους, οἳ ἑαυτοῖς τῷ τε φυτεύσαντι
277 a βοηθεῖν ἱκανοὶ καὶ οὐχὶ ἄκαρποι ἀλλὰ ἔχοντες σπέρμα, ὅθεν ἄλλοι ἐν ἄλλοις ἤθεσι φυόμενοι τοῦτ' ἀεὶ ἀθάνατον παρέχειν ἱκανοί, καὶ τὸν ἔχοντα εὐδαιμονεῖν ποιοῦντες εἰς ὅσον ἀνθρώπῳ δυνατὸν μάλιστα.

ΦΑΙ. Πολὺ γὰρ τοῦτ' ἔτι κάλλιον λέγεις.

ΣΩ. Νῦν δὴ ἐκεῖνα ἤδη, ὦ Φαῖδρε, δυνάμεθα κρίνειν, τούτων ὁμολογημένων.

ΦΑΙ. Τὰ ποῖα;

c 7. γράψει ‹ἐν› Badham c 8. μετὰ] σπέρματα Badham | ἀδυνάτων (bis) B: ἀδυνατῶν (bis) T (et sic Heindorf omissis μετὰ λόγων) c 9. ταληθῆ B τ' ἀληθὲς T d 2. δὲ om. Bekker: τε Heindorf γε Schanz d 5. δὲ add. Par. 1811: τε Stephanus om. B T d 8. οἷς λέγω γρ. Par. 1812: οἷς λέγων B T ἐν οἷς λέγω Heindorf οὗ λέγω Schanz | διάξει T: διέξει B
277 a 1. καὶ B: τε καὶ T a 3. καὶ om. Schanz

SOCRATE E allora, se vorrà fare sul serio, non le scriverà sull'acqua nera, seminandole mediante la cannuccia da scrivere, facendo discorsi che non sono capaci di difendersi da soli col ragionamento, e che non sono nemmeno capaci di insegnare la verità in modo adeguato.

FEDRO No, almeno non è verisimile.

SOCRATE No, infatti. Ma i giardini di scritture li seminerà e li d
scriverà per gioco, quando li scriverà, accumulando materiale così da richiamare alla memoria per sé medesimo, quando giunga alla vecchiaia che porta all'oblio, se mai giunga, e per chiunque segua la medesima traccia, e gioirà nel vederli crescere freschi. E quando gli altri si dedicheranno ad altri giochi, passando il loro tempo nei simposi, o in altri piaceri simili a questi, egli allora, come sembra, invece che in quelli passerà la sua vita dilettandosi nelle cose che io dico.

FEDRO Ed è un gioco molto bello, Socrate, in confronto e
dell'altro che non vale nulla, questo di chi è capace di dilettarsi con i discorsi, narrando storie sulla giustizia e sulle altre cose di cui parli.

SOCRATE Così è in effetti, caro Fedro, ma molto più bello diventa l'impegno su queste cose, credo, quando si faccia uso dell'arte dialettica e con essa, prendendo un'anima adatta, si piantino e si seminino discorsi con conoscenza, discorsi che siano capaci di venire in soccorso a sé e a chi li ha pian- 277 a
tati, che non restino privi di frutto, ma portino seme, dal quale nascano anche in altri uomini altri discorsi, che siano capaci di rendere questo seme immortale e che facciano felice chi lo possiede, quanto più all'uomo sia possibile.

FEDRO Molto più bello è questo che dici.

SOCRATE E una volta d'accordo su questo, siamo ora in grado di giudicare, Fedro, le questioni di prima.

FEDRO Quali?

ΣΩ. Ὧν δὴ πέρι βουληθέντες ἰδεῖν ἀφικόμεθα εἰς τόδε,
10 ὅπως τὸ Λυσίου τε ὄνειδος ἐξετάσαιμεν τῆς τῶν λόγων
b γραφῆς πέρι, καὶ αὐτοὺς τοὺς λόγους οἳ τέχνῃ καὶ ἄνευ τέχνης γράφοιντο. τὸ μὲν οὖν ἔντεχνον καὶ μὴ δοκεῖ μοι δεδηλῶσθαι μετρίως.

ΦΑΙ. Ἔδοξέ γε δή· πάλιν δὲ ὑπόμνησόν με πῶς.

5 ΣΩ. Πρὶν ἄν τις τό τε ἀληθὲς ἑκάστων εἰδῇ πέρι ὧν λέγει ἢ γράφει, κατ' αὐτό τε πᾶν ὁρίζεσθαι δυνατὸς γένηται, ὁρισάμενός τε πάλιν κατ' εἴδη μέχρι τοῦ ἀτμήτου τέμνειν ἐπιστηθῇ, περί τε ψυχῆς φύσεως διιδὼν κατὰ ταὐτά, τὸ
c προσαρμόττον ἑκάστῃ φύσει εἶδος ἀνευρίσκων, οὕτω τιθῇ καὶ διακοσμῇ τὸν λόγον, ποικίλῃ μὲν ποικίλους ψυχῇ καὶ παναρμονίους διδοὺς λόγους, ἁπλοῦς δὲ ἁπλῇ, οὐ πρότερον δυνατὸν τέχνῃ ἔσεσθαι καθ' ὅσον πέφυκε μεταχειρισθῆναι
5 τὸ λόγων γένος, οὔτε τι πρὸς τὸ διδάξαι οὔτε τι πρὸς τὸ πεῖσαι, ὡς ὁ ἔμπροσθεν πᾶς μεμήνυκεν ἡμῖν λόγος.

ΦΑΙ. Παντάπασι μὲν οὖν τοῦτό γε οὕτω πως ἐφάνη.

d ΣΩ. Τί δ' αὖ περὶ τοῦ καλὸν ἢ αἰσχρὸν εἶναι τὸ λόγους λέγειν τε καὶ γράφειν, καὶ ὅπῃ γιγνόμενον ἐν δίκῃ λέγοιτ' ἂν ὄνειδος ἢ μή, ἆρα οὐ δεδήλωκεν τὰ λεχθέντα ὀλίγον ἔμπροσθεν –

5 ΦΑΙ. Τὰ ποῖα;

ΣΩ. Ὡς εἴτε Λυσίας ἤ τις ἄλλος πώποτε ἔγραψεν ἢ γράψει ἰδίᾳ ἢ δημοσίᾳ νόμους τιθείς, σύγγραμμα πολιτικὸν

b 5. εἰδῇ corr. D: ἰδῇ (sic) T ιδη B b 6. τε B T: γε vulg. b 7. κατ' εἴδη T: κατίδη B d 1. τοῦ T: τὸ B d 2-3. λέγοιτ' ἂν T: λέγει τὰν B d 3. ἢ corr. Par. 1812: εἰ B T d 7. γράψει B: γράφει T | νόμους τιθείς secl. Schleiermacher

SOCRATE Quelle che volevamo chiarire e per cui siamo giunti a questo punto: esaminare il rimprovero fatto a Lisia circa lo scrivere discorsi, e i discorsi medesimi, quali fossero scritti a norma d'arte e quali fossero invece scritti senza arte. Quanto a ciò che sia a norma d'arte e quanto a ciò che non lo sia, mi pare che lo abbiamo chiarito in maniera conveniente.

FEDRO Sì, mi è parso. Ma ricordami ancora una volta come abbiamo detto.

SOCRATE Prima bisogna che uno sappia il vero su ciascuna delle cose sulle quali parla o scrive, e sia in grado di definire ogni cosa in sé stessa, e, una volta definita, sappia dividerla nelle sue specie fino ad arrivare a ciò che non è più ulteriormente divisibile; e dopo essere penetrato nella natura dell'anima, ritrovando allo stesso modo la specie adatta per ciascuna natura, bisogna che costruisca e ordini il suo discorso in modo corrispondente, dando a un'anima complessa discorsi complessi e che comprendano tutte le armonie, e a un'anima semplice discorsi semplici. Prima di questo, non sarà possibile che si tratti con arte, in quanto convenga per natura, il genere dei discorsi, né per insegnare, né per persuadere, come tutto ciò che si è detto in precedenza ci ha ricordato.

FEDRO Su questo punto proprio questo risulta.

SOCRATE E poi, sulla questione se è bello o brutto pronunciare e scrivere discorsi, e quando il biasimo sia fatto a ragione e quando a torto, non ce l'ha forse chiarito il discorso che abbiamo fatto poco fa?

FEDRO Che cosa abbiamo detto?

SOCRATE Che se Lisia, o chiunque altro, ha scritto o scriverà su cose di interesse privato o di interesse pubblico, propo-

277 b 4-c 6. rimando a 259 e-273 e

γράφων καὶ μεγάλην τινὰ ἐν αὐτῷ βεβαιότητα ἡγούμενος καὶ σαφήνειαν, οὕτω μὲν ὄνειδος τῷ γράφοντι, εἴτε τίς φησιν εἴτε μή· τὸ γὰρ ἀγνοεῖν ὕπαρ τε καὶ ὄναρ δικαίων e καὶ ἀδίκων πέρι καὶ κακῶν καὶ ἀγαθῶν οὐκ ἐκφεύγει τῇ ἀληθείᾳ μὴ οὐκ ἐπονείδιστον εἶναι, οὐδὲ ἂν ὁ πᾶς ὄχλος αὐτὸ ἐπαινέσῃ.

ΦΑΙ. Οὐ γὰρ οὖν.

ΣΩ. Ὁ δέ γε ἐν μὲν τῷ γεγραμμένῳ λόγῳ περὶ ἑκάστου παιδιάν τε ἡγούμενος πολλὴν ἀναγκαῖον εἶναι, καὶ οὐδένα πώποτε λόγον ἐν μέτρῳ οὐδ' ἄνευ μέτρου μεγάλης ἄξιον σπουδῆς γραφῆναι, οὐδὲ λεχθῆναι ὡς οἱ ῥαψῳδούμενοι ἄνευ ἀνακρίσεως καὶ διδαχῆς πειθοῦς ἕνεκα ἐλέχθησαν, ἀλλὰ τῷ 278 a ὄντι αὐτῶν τοὺς βελτίστους εἰδότων ὑπόμνησιν γεγονέναι, ἐν δὲ τοῖς διδασκομένοις καὶ μαθήσεως χάριν λεγομένοις καὶ τῷ ὄντι γραφομένοις ἐν ψυχῇ περὶ δικαίων τε καὶ καλῶν καὶ ἀγαθῶν [ἐν] μόνοις ἡγούμενος τό τε ἐναργὲς εἶναι καὶ τέλεον καὶ ἄξιον σπουδῆς· δεῖν δὲ τοὺς τοιούτους λόγους αὐτοῦ λέγεσθαι οἷον ὑεῖς γνησίους εἶναι, πρῶτον μὲν τὸν ἐν αὐτῷ, ἐὰν εὑρεθεὶς ἐνῇ, ἔπειτα εἴ τινες τούτου ἔκγονοί b τε καὶ ἀδελφοὶ ἅμα ἐν ἄλλαισιν ἄλλων ψυχαῖς κατ' ἀξίαν ἐνέφυσαν· τοὺς δὲ ἄλλους χαίρειν ἐῶν – οὗτος δὲ ὁ τοιοῦτος ἀνὴρ κινδυνεύει, ὦ Φαῖδρε, εἶναι οἷον ἐγώ τε καὶ σὺ εὐξαίμεθ' ἂν σέ τε καὶ ἐμὲ γενέσθαι.

ΦΑΙ. Παντάπασι μὲν οὖν ἔγωγε βούλομαί τε καὶ εὔχομαι ἃ λέγεις.

ΣΩ. Οὐκοῦν ἤδη πεπαίσθω μετρίως ἡμῖν τὰ περὶ λόγων·

d 10-e 1. δικαίων καὶ B: δικαίων τε καὶ T e 8-9. οὐδὲ... ἐλέχθησαν secl. Schanz ὡς οἱ... ἐλέχθησαν secl. Ast | ὡς οἱ] ὅσοι Schleiermacher
278 a 1. αὐτῶν T: αὐτῷ B a 4. ἐν secl. ci. Heindorf | ἡγούμενος T W: om. B a 7. ἐν αὐτῷ B: ἑαυτῷ T

nendo leggi, scrivendo opere politiche, nella convinzione che in queste opere scritte vi sia una grande stabilità e chiarezza, allora questo, per chi scrive, sarà di grande vergogna, sia che qualcuno lo dica sia che non lo dica. Intorno al giusto e all'ingiusto, al male e al bene, non distinguere la veglia e dal sonno non può non essere vergognosissimo, anche se la moltitudine lo loda.

FEDRO Non può di certo.

SOCRATE Chi ritiene, invece, che in un discorso scritto, qualunque sia l'argomento su cui verte, vi sia necessariamente molta parte di gioco, e che nessun discorso sia mai stato scritto in versi o in prosa con molta serietà (e nemmeno sia mai stato recitato, come i discorsi che vengono recitati dai rapsodi, che senza possibilità di esame e senza nulla insegnare mirano solamente a persuadere), ma che, veramente, i migliori di essi non sono altro che mezzi per aiutare la me- 278 a
moria di coloro che già sanno; e ritiene che solamente nei discorsi detti nel contesto dell'insegnamento e allo scopo di fare imparare, ossia nei discorsi scritti realmente nell'anima intorno al giusto e al bello e al bene, ci sia chiarezza e compiutezza e serietà; e inoltre ritiene che discorsi di questo genere debbano essere detti suoi, come se fossero figli legittimi, e prima di tutto il discorso che egli reca in sé stesso, se mai lo abbia trovato, e poi quelli che, o figli o fratelli di questo, sono nati in ugual modo in altre anime di altri uomini a b
seconda del loro valore, e saluta tutti gli altri e li manda a spasso; ebbene, Fedro, appunto un uomo di questo genere è probabile che sia colui che tu e io ci augureremmo di diventare.

FEDRO Lo voglio davvero, e mi auguro quel che dici.

SOCRATE E per quanto riguarda i discorsi, abbiamo scherza-

278 b 7. cfr. Aristofane, *Thesm.* 1227

καὶ σύ τε ἐλθὼν φράζε Λυσίᾳ ὅτι νὼ καταβάντε ἐς τὸ Νυμφῶν νᾶμά τε καὶ μουσεῖον ἠκούσαμεν λόγων, οἳ ἐπέ-
c στελλον λέγειν Λυσίᾳ τε καὶ εἴ τις ἄλλος συντίθησι λόγους, καὶ Ὁμήρῳ καὶ εἴ τις ἄλλος αὖ ποίησιν ψιλὴν ἢ ἐν ᾠδῇ συντέθηκε, τρίτον δὲ Σόλωνι καὶ ὅστις ἐν πολιτικοῖς λόγοις νόμους ὀνομάζων συγγράμματα ἔγραψεν· εἰ μὲν εἰδὼς ᾖ τὸ
5 ἀληθὲς ἔχει συνέθηκε ταῦτα, καὶ ἔχων βοηθεῖν, εἰς ἔλεγχον ἰὼν περὶ ὧν ἔγραψε, καὶ λέγων αὐτὸς δυνατὸς τὰ γεγραμμένα φαῦλα ἀποδεῖξαι, οὔ τι τῶνδε ἐπωνυμίαν ἔχοντα δεῖ
d λέγεσθαι τὸν τοιοῦτον, ἀλλ' ἐφ' οἷς ἐσπούδακεν ἐκείνων.

ΦΑΙ. Τίνας οὖν τὰς ἐπωνυμίας αὐτῷ νέμεις;

ΣΩ. Τὸ μὲν σοφόν, ὦ Φαῖδρε, καλεῖν ἔμοιγε μέγα εἶναι δοκεῖ καὶ θεῷ μόνῳ πρέπειν· τὸ δὲ ἢ φιλόσοφον ἢ
5 τοιοῦτόν τι μᾶλλόν τε ἂν αὐτῷ καὶ ἁρμόττοι καὶ ἐμμελεστέρως ἔχοι.

ΦΑΙ. Καὶ οὐδέν γε ἀπὸ τρόπου.

ΣΩ. Οὐκοῦν αὖ τὸν μὴ ἔχοντα τιμιώτερα ὧν συνέθηκεν ἢ ἔγραψεν ἄνω κάτω στρέφων ἐν χρόνῳ, πρὸς ἄλληλα
e κολλῶν τε καὶ ἀφαιρῶν, ἐν δίκῃ που ποιητὴν ἢ λόγων συγγραφέα ἢ νομογράφον προσερεῖς;

ΦΑΙ. Τί μήν;

ΣΩ. Ταῦτα τοίνυν τῷ ἑταίρῳ φράζε.

5 ΦΑΙ. Τί δὲ σύ; πῶς ποιήσεις; οὐδὲ γὰρ οὐδὲ τὸν σὸν ἑταῖρον δεῖ παρελθεῖν.

ΣΩ. Τίνα τοῦτον;

ΦΑΙ. Ἰσοκράτη τὸν καλόν· ᾧ τί ἀπαγγελεῖς, ὦ Σώκρατες; τίνα αὐτὸν φήσομεν εἶναι;

10 ΣΩ. Νέος ἔτι, ὦ Φαῖδρε, Ἰσοκράτης· ὃ μέντοι μαν-
279 a τεύομαι κατ' αὐτοῦ, λέγειν ἐθέλω.

b 8. ἐς T: εἰς B | τὸ T: τὸν B b 9. μουσεῖον T: μουσιον B μουσῶν vulg. b 9-c 1. ἐπέστελλον B: ἐπελλον T d 1. ἐφ' B: ὑφ' T d 5. τοιοῦτόν τι B: τι τοιοῦτον T | αὐτῷ καὶ T: αὐτῷ B d 8. αὖ τὸν t: αὐτὸν B T e 1. ἐν δίκῃ T: δίκη B | που B: om. T e 4. ἑταίρῳ T: ἑτέρῳ B

to abbastanza. Ma tu va' da Lisia e digli che noi due, discesi alla fonte e al santuario delle Ninfe, abbiamo ascoltato dei discorsi che ci ordinavano di dire a Lisia e a chiunque altro c componga discorsi, e a Omero e a chiunque altro abbia composto poesia senza musica o con musica, e, in terzo luogo, a Solone e a chiunque in discorsi politici, che chiama leggi, ha composto opere scritte, che se ha composto queste opere sapendo come sta il vero, ed è in grado di soccorrerle quando viene a difendere le cose che ha scritto, e quando parla sia in grado di dimostrare la debolezza degli scritti, ebbene, un uomo del genere va chiamato non col nome che quelli hanno, ma con un nome derivato da ciò cui egli si è d dedicato con verità.

FEDRO E quale è questo nome che tu gli dai?

SOCRATE Chiamarlo sapiente, Fedro, mi pare troppo, e che tale nome convenga solamente a un dio; ma chiamarlo filosofo, ossia amante di sapienza, o con qualche altro nome di questo tipo, gli si adatterebbe meglio e sarebbe più adeguato.

FEDRO E non sarebbe per nulla fuori luogo.

SOCRATE Invece, colui che non possiede cose che siano di maggior valore rispetto a quelle che ha composto o scritto, rivoltandole in su e in giù per molto tempo, incollando una parte con l'altra o togliendo, non lo chiamerai, a giusta ra- e gione, poeta, o compositore di discorsi, o scrittore di leggi?

FEDRO E come no?

SOCRATE Di', allora, queste cose al tuo amico!

FEDRO E tu che cosa farai? Infatti non bisogna lasciar da parte neppure il tuo amico.

SOCRATE E chi è questo amico?

FEDRO È Isocrate il bello. Che cosa dirai a lui, Socrate? Chi diremo che egli è?

SOCRATE Isocrate è ancora giovane, Fedro. Tuttavia, ti voglio dire quello che io prevedo di lui. 279 a

ΦΑΙ. Τὸ ποῖον δή;

ΣΩ. Δοκεῖ μοι ἀμείνων ἢ κατὰ τοὺς περὶ Λυσίαν εἶναι λόγους τὰ τῆς φύσεως, ἔτι τε ἤθει γεννικωτέρῳ κεκρᾶσθαι· a 5 ὥστε οὐδὲν ἂν γένοιτο θαυμαστὸν προϊούσης τῆς ἡλικίας εἰ περὶ αὐτούς τε τοὺς λόγους, οἷς νῦν ἐπιχειρεῖ, πλέον ἢ παίδων διενέγκοι τῶν πώποτε ἁψαμένων λόγων, ἔτι τε εἰ αὐτῷ μὴ ἀποχρήσαι ταῦτα, ἐπὶ μείζω δέ τις αὐτὸν ἄγοι ὁρμὴ θειοτέρα· φύσει γάρ, ὦ φίλε, ἔνεστί τις φιλοσοφία b τῇ τοῦ ἀνδρὸς διανοίᾳ. ταῦτα δὴ οὖν ἐγὼ μὲν παρὰ τῶνδε τῶν θεῶν ὡς ἐμοῖς παιδικοῖς Ἰσοκράτει ἐξαγγέλλω, σὺ δ' ἐκεῖνα ὡς σοῖς Λυσίᾳ.

ΦΑΙ. Ταῦτ' ἔσται· ἀλλὰ ἴωμεν, ἐπειδὴ καὶ τὸ πνῖγος a 5 ἠπιώτερον γέγονεν.

ΣΩ. Οὐκοῦν εὐξαμένῳ πρέπει τοῖσδε πορεύεσθαι;

ΦΑΙ. Τί μήν;

ΣΩ. Ὦ φίλε Πάν τε καὶ ἄλλοι ὅσοι τῇδε θεοί, δοίητέ μοι καλῷ γενέσθαι τἄνδοθεν· ἔξωθεν δὲ ὅσα ἔχω, τοῖς ἐντὸς c εἶναί μοι φίλια. πλούσιον δὲ νομίζοιμι τὸν σοφόν· τὸ δὲ χρυσοῦ πλῆθος εἴη μοι ὅσον μήτε φέρειν μήτε ἄγειν δύναιτο ἄλλος ἢ ὁ σώφρων.

Ἔτ' ἄλλου του δεόμεθα, ὦ Φαῖδρε; ἐμοὶ μὲν γὰρ μετρίως a 5 ηὖκται.

ΦΑΙ. Καὶ ἐμοὶ ταῦτα συνεύχου· κοινὰ γὰρ τὰ τῶν φίλων.

ΣΩ. Ἴωμεν.

279 a 4. τε B: δὲ T a 5. τῆς ἡλικίας T: ἰσηλικίας B a 6. τοὺς T: om. B a 7. ἔτι τε T: εἴτε B a 8. ἐπιμείζων δέ τις αυτῷ B ἐπὶ μείζων δέ τις αὐτον T a 9. ὁρμῇ θειοτέρᾳ B b 2. ἐξαγγελῶ Stallbaum b 6. εὐξαμένῳ Bekker c 1. φιλία B φίλα T

FEDRO Che cosa?

SOCRATE Mi sembra che, per le caratteristiche che ha avuto da natura, sia superiore a ogni confronto con i discorsi di Lisia e che, inoltre, abbia un temperamento di costituzione più nobile. Perciò non ci sarebbe da meravigliarsi se, con l'avanzare dell'età, per quanto riguarda quegli stessi discorsi dei quali ora si occupa, superasse più che se fossero ragazzi quanti si sono occupati dei discorsi, e inoltre se, non bastandogli queste cose, un impulso divino lo portasse a cose ancora più grandi. Infatti, o caro, c'è una certa filosofia nel pensiero di quell'uomo. Tali cose, dunque, faccio sapere, da parte degli dèi di questo luogo, al mio amato Isocrate. E tu fa' sapere quelle altre al tuo Lisia. b

FEDRO Senz'altro. Ma ora andiamo, perché il caldo si è fatto più moderato.

SOCRATE Non conviene rivolgere una preghiera a questi dèi prima di metterci in cammino?

FEDRO Come no?

SOCRATE O caro Pan e voi altri dèi che siete in questo luogo, concedetemi di diventare bello di dentro, e che tutte le cose che ho di fuori siano in accordo con quelle che ho dentro. Che io possa considerare ricco il sapiente e che io possa c avere una quantità di oro quale nessun altro potrebbe né prendersi né portar via, se non il temperante.

Abbiamo bisogno ancora di altro, Fedro? Per me, io ho pregato in giusta misura.

FEDRO Mi unisco con te in questa preghiera, perché le cose degli amici sono comuni.

SOCRATE Andiamo.

279 b 1-2. παρὰ τῶνδε τῶν θεῶν: cfr. 230 b 7-8 e nota c 6-7. κοινὰ γὰρ τὰ τῶν φίλων: Pitagora è considerato fonte di questa massima; cfr. Diogene Laerzio, VIII 10

COMMENTO

227 a 1-230 e 5. IL PROLOGO DEL «FEDRO».

Gli argomenti di cui tratta questo prologo sono articolati nel modo che segue. 1) In primo luogo, viene presentato l'incontro di Socrate con Fedro, reduce da una discussione con l'oratore Lisia, che gli ha letto un suo discorso su Eros (227 a 1-228 a 4). 2) Socrate scopre che Fedro porta con sé il discorso scritto da Lisia e lo convince a leggerglielo lungo l'Ilisso (228 a 5-229 b 3). 3) Viene chiamata in causa la questione dell'interpretazione razionalistica dei miti (229 b 4-230 b 1). 4) Infine, viene descritto il paesaggio che fa da sfondo al dialogo, con un primo richiamo agli «dèi del luogo» (230 b 2-e 5).

La data dell'azione immaginata nel *Fedro* si può stabilire con una certa probabilità, ma in modo puramente congetturale. L'azione va collocata certamente dopo il 420 a.C. Non si può pensare a una data anteriore, per il motivo che Lisia prima del 420 era fuori da Atene, dove fece ritorno appunto in quell'anno, e nel dialogo risulta essere presente e attivo in Atene. Probabilmente la data dell'azione va collocata addirittura dopo il 416 (subito dopo), in quanto nel 416 Agatone vinse con la sua prima tragedia: nella celebrazione della festa per questa vittoria narrata nel *Simposio* (174 a), il personaggio Fedro non è ancora convertito alla filosofia, cosa che, invece, avviene proprio nel *Fedro*. Dunque, se la scena immaginata nel *Simposio* deve precedere quella immaginata nel *Fedro*, ci sembra corretto affermare che l'evento immaginato sia da collocare poco dopo il 416. Si tenga presente, in ogni caso, il fatto che Platone, con la sola eccezione dell'*Apologia di Socrate*, nei suoi dialoghi immagina sempre gli incontri dei personaggi come incontri emblematici, come «modelli» ideali, molto spesso senza precise connessioni con la cronologia reale, ossia senza far riferimento a effettivi incontri storici. In particolare, non è improbabile che questo incontro tra Socrate e Fedro non sia mai avvenuto, e rappresenti appunto un incontro ideale fra un giovane con grandi doti e

con un grande entusiasmo per la scrittura e Socrate, incarnazione di Eros filosofo, che lo converte alla filosofia.

227 a 1-228 a 4. *Incontro di Socrate con Fedro.*

227 a 1. Ὦ φίλε Φαῖδρε: Fedro, che a Platone piaceva molto malgrado i suoi limiti, va capito bene per intendere in modo adeguato lo svolgimento drammaturgico dell'azione del dialogo. Szlezák (*Platone*, p. 73 sg.) scrive: «Fedro è il tipo del letterato: la cosa più importante nella sua vita è, per lui, la valutazione dei prodotti letterari; questo è il vero e proprio scopo della sua vita (258 e 1-2). Certo, anche lui stesso sa essere protagonista (242 b 2); ma soprattutto gli piace carpire "discorsi" costruiti in modo letterario composti dagli altri (242 a 8-b 5; 243 d 8-e 2), ed è portato a tenere un comportamento di carattere ricettivo: egli segue Lisia, che considera il più dotato autore moderno (228 a 1-2) e di cui è entusiasta; lo sente leggere un nuovo discorso, e lo induce a rileggerlo più volte; rilegge, poi, lui stesso il discorso e lo impara a memoria. Egli vuole, poi, recitare a Socrate il capolavoro imparato a memoria; tuttavia si accontenterà di leggerlo ad alta voce (228 a-b, d; 230 e), dal momento che Socrate non è interessato alla declamazione. Fedro, infatti, ha con sé il rotolo con il testo (228 d); il suo entusiasmo per l'autorità letteraria che Lisia rappresenta gli fa considerare il testo molto seriamente. Fedro ha cieca fiducia nei libri. E come crede nell'uomo moderno del momento, così crede anche nella educazione corrente: si interessa della spiegazione razionale dei miti (229 c), conosce l'arte dell'eloquenza dei contemporanei e la sua teoria si richiama ai libri che la contengono (266 d), ma non osa pensare dell'eloquenza diversamente da come generalmente la si definisce: per lui essa si rivolge ai discorsi da tenere in tribunale o davanti al popolo (261 b) e non al parlare umano in generale: essa consiste in un addestramento formale (266 d sgg.) e non ha niente a che fare con la verità, bensì solo con il verisimile (259 e-260 a; cfr. 273 a). Sarebbe difficile vedere che cosa Socrate dovrebbe fare di questo giovane letterato irrequieto, se non fosse proprio questa sua irrequietezza e questa sua capacità di entusiasmarsi ciò che costituisce il punto di partenza adatto per l'esperto dell'arte di amare (257 a 7): Socrate vuole rivolgere tale capacità verso un oggetto migliore».

227 a 2. τοῦ Κεφάλου: padre di Lisia e di Polemarco (cfr. 257 b 4), Cefalo era un meteco, giunto ad Atene da Siracusa, chiamato da Pericle. Possedeva una fabbrica di armi al Pireo. Platone ne parla nel primo libro della *Repubblica*, e fa svolgere il dialogo in casa sua (328 b-c).

227 a 5. πειθόμενος Ἀκουμενῷ: Acumeno fu medico (cfr. Senofonte, *Mem.* III 13,2), padre di Erissimaco (cfr. 268 a 9), divenuto ancor più famoso di lui (cfr. *Prot.* 315 c 1-2; *Symp.* 176 b 5 sgg.).

227 b 4. παρ' Ἐπικράτει: Epicrate fu un oratore del partito democratico più radicale (cfr. Aristofane, *Eccl.* 71). In uno scolio a questo passo viene definito ῥήτωρ καὶ δημαγωγός.

227 b 5. οἰκίᾳ τῇ Μορυχίᾳ: alla lettera «nella casa morichiana»; questa denominazione deriva dal proprietario originario della casa, Morico, il quale condusse una vita di gran lusso, che aveva molto colpito la pubblica opinione. L'immaginario degli Ateniesi aveva identificato la casa con il suo padrone. Lo menziona spesso Aristofane, *Ach.* 887; *Vesp.* 506 e 1142.

227 b 9-10. καὶ ἀσχολίας ὑπέρτερον: Pindaro, *Isth.* I 1,1-3: Μᾶτερ ἐμά, τὸ τεόν, χρύσασπι Θήβα, / πρᾶγμα καὶ ἀσχολίας ὑπέρτερον / θήσομαι («Madre mia, Tebe dall'aureo scudo, porrò / il lavoro per te al di sopra persino / della mancanza di tempo» [trad. G.A. Privitera]).

227 c 3-8. Καὶ... ἐρῶντι: anticipa in sunto la tesi del discorso sull'Eros di Lisia, che più avanti verrà letto, 230 e 6-234 c 5. Il rilievo ὁ γάρ τοι λόγος ἦν fa riferimento al fatto che Socrate sosteneva di essere esperto solamente nelle cose d'amore (cfr. il modo assai forte con cui ciò viene ribadito a 257 a 7-8, dove Socrate chiede a Eros questo: εὐμενὴς καὶ ἵλεως τὴν ἐρωτικήν μοι τέχνην ἣν ἔδωκας μήτε ἀφέλῃ μήτε πηρώσῃς δι' ὀργήν); e il discorso di Lisia trattava appunto di cose d'amore. Come un grande esperto nelle cose d'amore Socrate (o, se si preferisce, Platone con la maschera drammaturgica di Socrate) si rivelerà nel corso del dialogo.

227 c 9-d 5. Ὦ γενναῖος... ἀπολειφθῶ: è un anticipo della critica di Socrate; in particolare presenta, capovolgendola in modo ironico, proprio una delle tesi che Lisia sosterrà, in 233 d 5 sgg. E si noti il tono ancor più ironico con cui, nelle ultime righe, d 2-5, Socrate esprime il desiderio di udire il discorso di Lisia sull'Eros.

227 d 3-4. Μέγαράδε: situata presso il golfo di Salamina, Megara distava 30/40 km da Atene.

227 d 4. κατὰ Ἡρόδικον: Erodico, medico e maestro di ginnastica, era nato a Megara, ma veniva detto di Selimbria (cfr. *Prot.* 316 e), dalla colonia megarese nella Propontide in cui si era stabilito. Fu famoso soprattutto per il suo rigoroso regime di vita. Platone (*Resp.* III 406 a 5 sgg.) dice, con un sottile tono ironico, che Erodico, malato di una malattia incurabile (o che, forse, non seppe curare come medico), si impose una rigorosa dieta, la quale gli permise di giungere, malgrado gli effetti della malattia stessa, a una età avanzata.

228 a 1-2. δεινότατος... γράφειν: con questa espressione Platone indica, da un lato, il concetto che Fedro (e molti con lui) aveva di Lisia, e, dall'altro, il preciso ruolo che nel dialogo gli assegna, ossia quello di «scrittore», e non di oratore nella dimensione dell'oralità.

Lo scritto di Lisia costituisce uno dei perni attorno cui Platone farà ruotare il suo discorso. Dimostrerà, infatti, non solo che Lisia è ben lungi dall'essere il migliore scrittore del momento, ma che quel δεινότατος ὢν τῶν νῦν γράφειν è invece lui stesso. La tesi che Platone vuole mettere ben in rilievo è questa: è proprio l'essere quel «filosofo» che egli ritiene di essere la vera «causa» che lo rende anche un grande «scrittore» e non viceversa.

228 a 2-4. ταῦτα... γενέσθαι: si tenga presente che questo preciso richiamo dell'«imparare a memoria» (ἀπομνημονεύσειν) il discorso di Lisia non è casuale, né si limita a una peculiare tendenza di Fedro. Costituiva una regola e una prassi nella scuola dei retori dell'epoca: con l'imparare a memoria i discorsi dei maestri, i discepoli acquisivano i modelli di riferimento, e imparavano il metodo da seguire.

228 a 5-**229** b 3. *Secondo momento del prologo: decisione di leggere il discorso di Lisia che Fedro porta con sé.*

228 a 5-d 5. Ὦ Φαῖδρε... ἀπὸ τοῦ πρώτου: in queste righe viene sviluppato in maniera dettagliata il procedimento seguito nella scuola degli oratori. Inoltre, vengono disegnati alcuni tratti essenziali della figura del personaggio Fedro. Si noti, poi, come nell'espressione ἀπαντήσας δὲ τῷ νοσοῦντι περὶ λόγων ἀκοήν (alle rr. b 6-7) Platone faccia uso di quel tipico metodo ironico di Socrate (o almeno di quel Socrate da lui usato come *dramatis persona* nei suoi scritti) che consiste nell'assumere, per finzione drammaturgica, la maschera del personaggio con cui discute, al fine di mettere in atto la sua operazione maieutica. Infatti, il «malato della passione di ascoltare discorsi» di retori, e in particolare di Lisia, è proprio Fedro: Socrate sottolinea questa particolare passione di Fedro, attribuendola ironicamente a sé stesso e in modo così accentuato, al fine di evidenziarla come con una lente di ingrandimento, e proiettarla per rimbalzo su Fedro stesso.

228 b 7. τὸν συγκορυβαντιῶντα: i «coribanti» erano coloro che organizzavano e partecipavano attivamente a un particolare rito, che aveva finalità prevalentemente «terapeutiche» (cure di malattie dell'animo). Per una comprensione di tale rito sono fondamentali Linforth, *Coribantic Rites*, *passim*, e Dodds, *I Greci*, pp. 104-12. In particolare, la «cura coribantica» aveva come scopo specifico la purificazione da turbe mentali, mediante danze e musiche orgiastiche eseguite con flauti e tamburelli. A causa di queste danze e musiche, i partecipanti al rito riconoscevano il dio dal quale erano posseduti e che li affliggeva, e potevano, di conseguenza, placarlo nei modi dovuti. Platone, *Ion* 536 c 2 sgg., dice che i coribanti durante le danze sentono solamente quella melodia che è di quel dio dal quale sono posseduti, e trovano quindi adeguati gesti da compiere e parole da

pronunciare in armonia con quelle melodie, con i benefici effetti che ne derivavano: si veda l'intero passo 533 c 9-536 d 7. Sulla base di questo testo di Platone connesso con *Leg.* VII 790 c 5-791 b 8, Dodds (*I Greci*, p. 110, nt. 3) trae le seguenti conclusioni: «L'interpretazione più naturale dei due passi presi insieme è che i riti coribantici comprendessero: *a*) una diagnosi musicale; *b*) un sacrificio, fatto da ciascun malato al dio alla cui musica egli aveva risposto, nonché l'ispezione dei presagi; *c*) il ballo di coloro i cui sacrifici erano stati accettati, al quale si credeva partecipassero le divinità placate (forse impersonate da sacerdoti?)». Nel nostro passo, Platone fa uso del termine «coribanti» in forma di metafora, e oltre che in chiave di sottile ironia, anche con un preciso richiamo in sottofondo a quella «ispirazione» o «invasamento», su cui tornerà più volte, e che costituisce uno degli assi portanti del dialogo. Cfr. 234 d 5-6: συνεβάκχευσα μετὰ σοῦ, che è un preciso richiamo a questa prima allusione. Si tenga presente che Platone usa συγκορυβαντιᾶν e συμβακχεύειν come dei sinonimi. La cura «coribantica» corrispondeva a quella «dionisiaca» (cfr. Linforth, *Coribantic Rites*, p. 125 sg. e Dodds, *I Greci*, pp. 104-6). Su questa tematica oltre ai passi di Platone già citati, si veda anche *Crit.* 54 d 2-e 5.

228 d 6-e 5. Δείξας... ἀναγνῶμεν: scoperto che Fedro tiene nella mano sotto il mantello lo scritto di Lisia, e dunque dal momento che lo stesso Lisia risulta «essere presente» (παρόντος δὲ καὶ Λυσίου, 228 e 1), dovrà essere proprio lui stesso a parlare, mediante la diretta lettura del suo «scritto». Si noti la significativa e fortemente allusiva identificazione dello «scritto stesso» (τὸν λόγον αὐτόν) con «Lisia» (παρόντος δὲ καὶ Λυσίου). Mi pare difficile non rilevare, qui, un'eco della aristofanesca beffarda identificazione del sofista Prodico con un libro (fr. 506 Kassel-Austin): τοῦτον τὸν ἄνδρ' ἢ βιβλίον διέφθορεν ἢ Πρόδικος («Quest'uomo l'ha mandato in rovina o un libro o Prodico»).

229 a 1-2. Δεῦρ' ἐκτραπόμενοι... καθιζησόμεθα: l'Ilisso è un piccolo fiume a sud di Atene. Sulla questione topografica connessa con il paesaggio che Platone si accinge a descrivere fino a 230 c 5, si veda in particolare Travlos 1971, p. 291.

229 a 3-4. ἀνυπόδητος... δὴ ἀεί: Platone, *Symp.* 174 a 3-5, nel descrivere Socrate che si reca alla festa di Agatone per celebrare la vittoria conseguita con la sua prima tragedia, scrive: ἔφη γάρ οἱ Σωκράτη ἐντυχεῖν λελουμένον τε καὶ τὰς βλαύτας ὑποδεδεμένον, ἃ ἐκεῖνος ὀλιγάκις ἐποίει («Aristodemo mi diceva di aver incontrato Socrate tutto pulito e addirittura con i sandali ai piedi, cosa che egli faceva raramente»); cfr. anche Aristofane, *Nub.* 103 sg.; 362. Senofonte, *Mem.* I 6,2, ribadisce che Socrate era sempre con i piedi scalzi e senza tunica.

229 a 5-6. τήνδε τὴν ὥραν... ἡμέρας: la stagione è la piena estate, e

l'ora è la tarda mattinata. La discussione fra Socrate e Fedro durerà fin nel pomeriggio, quando la calura del mezzogiorno si è ormai un poco attenuata. Si vedano i vari accenni in 230 c 2; 242 a 3-5; 258 e 6-b 2; 259 d 7-8; 279 b 4-5.

229 a 8. πλάτανον: qualche interprete ha pensato che qui Platone, con un gioco di assonanza di questo termine con il proprio nome, alluda proprio a sé medesimo: Πλάτανον = Πλάτωνα. È molto probabile. Se così fosse, si avrebbe uno squisito tocco di commedia: la lettura dello scritto di Lisia sotto l'ombra di Platone, che si accinge a schiacciarlo. L'aggettivo ὑψηλοτάτην, congiunto con πλάτανον, ne evidenzia l'imponenza e l'altezza. C'è una corrispondenza tra un frammento di Timone (fr. 30 Diels, pervenutoci nel contesto del passo di Diogene Laerzio, III 7, cfr. Introduzione II 2) e questo passo: Timone chiama Platone Πλατύστατος (= il Vastissimo, l'Amplissimo), un superlativo assoluto ricavato da Πλάτων (= l'Ampio, il Vasto), e lo qualifica come «l'oratore dalle dolci parole», che assomiglia alle cicale che cantano sull'albero dell'Accademia. Naturalmente, si può e si deve anche pensare che Platone volesse indicare altresì la sacralità del Platano, e che lo considerasse collegato agli «dèi del luogo» (cfr. 236 d 10-e 1: ὄμνυμι γάρ σοι – τίνα μέντοι, τίνα θεῶν; ἢ βούλει τὴν πλάτανον ταυτηνί;). Col gioco ironico di cui è maestro, Platone poteva congiungere le due cose insieme in modo adeguato. Si veda anche il richiamo in 230 b 3.

229 b 4-**230** b 1. *Terza argomentazione del prologo: il problema della demitizzazione delle narrazioni mitiche.*

229 b 4-c 3. Εἰπέ μοι... Βορέου: Borea è un vento del nord, personificato in un dio. Secondo la leggenda (cfr. Pausania, I 19,5; Apollodoro, *Bibliotheca* III 15,2), avrebbe rapito Orizia, figlia di Eretteo, antico e leggendario re di Atene. Dalla loro unione sarebbero nati quattro figli (due maschi e due femmine). Gli Ateniesi consideravano il vento-dio Borea loro protettore in conseguenza di tale evento, e interpretavano certi vantaggi che avevano avuto in battaglie navali come aiuti portati da quel dio-vento. Erodoto, VII 189, precisa che gli Ateniesi, sotto la minaccia dei barbari, seguendo l'esortazione data loro dall'oracolo, invocarono Borea, loro «cognato», di venire loro in soccorso, mentre i barbari erano ancorati in agguato a Calcide in Eubea; e Borea, mentre infuriava la tempesta, distrusse le navi dei nemici, come aveva fatto anche in altra occasione. Ed Erodoto (VII 189,3) conclude: εἰ μέν νυν διὰ ταῦτα τοῖσι βαρβάροισι ὁρμέουσι ὁ Βορῆς ἐπέπεσε, οὐκ ἔχω εἰπεῖν· οἱ δ' ὧν Ἀθηναῖοι σφίσι λέγουσι βοηθήσαντα τὸν Βορῆν πρότερον καὶ τότε ἐκεῖνα κατεργάσασθαι, καὶ ἱρὸν ἀπελθόντες Βορέω ἱδρύσαντο παρὰ ποταμὸν Ἰλισσόν

(«Se poi Borea sia piombato sui barbari, mentre si trovavano ancorati, proprio per questo motivo, non saprei dirlo: in ogni caso, gli Ateniesi sostengono che Borea era venuto in loro aiuto prima, e che anche allora fu artefice di questa impresa, e, tornati dalla guerra, eressero a Borea un santuario presso il fiume Ilisso»). Ἄγρας: Agra è un demo di Atene. Il santuario sulle pendici del monte, e l'altare sacro a Borea di cui parla il nostro passo, corrispondono probabilmente proprio a ciò cui Erodoto fa riferimento.

229 c 4-230 c 5. ἀλλ' εἰπὲ... Φαῖδρε: questo passo, di primo acchito, può apparire un *excursus* fuori luogo. Invece, è una precisazione allusiva di uno dei punti-cardine del dialogo, ossia il richiamo all'importanza che verrà data in particolare all'«invasamento» e alla «divina ispirazione». A un tempo, è un richiamo al valore conoscitivo meta-logico del mito (o, se si preferisce, al pensare-per-immagini che è proprio del mito). Krüger 1995, p. 33, scrive: «Platone può e deve parlare mediante il mito, perché concorda con la religione del suo tempo sulla essenziale dipendenza dell'uomo. Tuttavia ci si accorge subito che, diversamente dall'antica mitologia, Platone è espressamente consapevole di questa dipendenza e del linguaggio mitico. Egli non sta semplicemente dentro il mito, ma ne difende il significato contro il già sopravvenuto intellettualismo illuministico della sua epoca; e mentre fa questo, deve inevitabilmente guardare anche al di là dell'indomito pensare mitico, ma non conosce un'altra visione del mondo se non la propria. Da ciò, l'aperta critica al mito [...]; da ciò il "logos" filosofico, nel quale Platone discute sul medesimo piano con la Sofistica di stampo razionalistico». Gli dèi che in questo passo vengono elencati si arricchiranno di numero via via nel corso del dialogo, e verranno espressamente chiamati «dèi del luogo» (ἐντόπιοι θεοί): 262 d 3; cfr. anche 279 b 1-2; 279 b 8. Qui si fa richiamo anche alle Ninfe, dalle quali Socrate dirà di essere ispirato nel suo primo discorso, 230 b 7 (cfr. anche 241 e 3-5; 263 d 5-6; 278 b 9), e al dio del fiume Acheloo (263 d 5). E poi alle cicale (230 c 2), alle quali verrà dato un grande rilievo (259 b 5-d 8), in quanto profetesse delle Muse. E quindi verrà fatto richiamo alle Muse stesse (237 a 7 sgg.), nonché al Platano (229 a 8; 236 e 1). E infine a Pan figlio di Ermes (263 d 6), cui sarà rivolta la preghiera finale insieme agli altri dèi del luogo. Gaiser, *L'oro*, p. 68, nota: «La natura fuori della Città, in cui questi dèi sono presenti e agiscono, costituisce per Socrate un ambito della divina ispirazione. È Socrate e non Fedro colui che coglie il santo e il divino riempimento del luogo e che fin dall'inizio è aperto all'entusiasmo».

229 c 6. ὥσπερ οἱ σοφοί: quali siano questi «sapienti» non si può dire con certezza. Probabilmente, Platone pensava a un tipo di men-

talità inaugurato dai filosofi naturalisti, e diffuso soprattutto nell'ambito della sofistica, cui si ispiravano anche i retori (cfr. Tate).

229 c 8. Φαρμακείᾳ: Robin, *Phèdre* 1933, p. 5, nt. 2, scriveva che Farmacea «è la Ninfa cui è consacrata una fonte, forse curativa, presso l'Ilisso». Derrida, *La Farmacia*, p. 51 sgg., ha collegato il richiamo della figura della Ninfa qui nel *Fedro* con lo «scritto», considerato da Platone come *pharmakon*, con tutte le implicanze che questo comporta: «Questa breve evocazione di Farmacea all'inizio del *Fedro* è casuale? È un antipasto? [...] Ricordiamo questo in tutti i casi, che una piccola macchia, cioè una maglia (*macula*) segnava sul fondo della tela, lungo tutto il dialogo, la scena di quella *vergine* precipitata nell'abisso, sorpresa dalla morte *mentre giocava con Farmacea*. Farmacea (*Pharmakeia*) è anche un nome comune che indica la somministrazione del *pharmakon*, della droga: del rimedio e/o del veleno. "Avvelenamento" non era il senso meno usato di "farmacea" [...] Con il suo gioco Farmacea ha trascinato alla morte una purezza verginale e una interiorità intatta. Poco più avanti, Socrate paragona a una droga (*pharmakon*) i testi scritti che Fedro ha portato con sé. Questo *pharmakon*, questa "medicina", questo filtro, insieme rimedio e veleno, si introduce già nel corpo del discorso con tutta la sua ambivalenza. Questo incanto, questa virtù di affascinamento, questa potenza di sortilegio, possono essere – volta a volta simultaneamente – benefici e malefici. Il *pharmakon* sarebbe una sostanza, con tutti i caratteri che tale termine potrà connotare, in fatto di materia delle virtù occulte, profondità celata che rifiuta la propria ambivalenza all'analisi, che già prepara lo spazio all'alchimia, se non dovessimo giungere più giù a riconoscerla come l'antisostanza stessa: ciò che resiste a ogni filosofema, eccedendolo infinitamente come non-identità, non-essenza, non-sostanza, e perciò fornendogli l'inesauribile avversità del suo fondo e della sua mancanza di fondo». L'idea è affascinante e può avere un fondo di verità. Ma in tutto il suo libro Derrida va oltre il testo di Platone.

229 d 5-6. Ἱπποκενταύρων εἶδος: gli Ippocentauri venivano concepiti dall'immaginario dei Greci come uomini nella metà superiore e come cavalli in quella inferiore (cfr. Senofonte, *Cyr.* IV 3,17; Diodoro Siculo, IV 70). Erano un *topos*, oltre che nella letteratura, nella pittura vascolare.

229 d 6. τὸ τῆς Χιμαίρας: Chimera era una delle figure più mostruose create dai Greci. Fu generata da Echidna, unitasi in amore con Tifone (su cui cfr. la nota a 230 a 4). Fu uccisa da Bellerofonte (cfr. Esiodo, *Theog.* 312-25).

229 d 7. ὄχλος... Πηγάσων: le Gorgoni erano considerate figlie del dio Forco e della dea Ceto: avevano i nomi di Stenno, Euriale e Medusa. Le prime due erano immortali, mentre Medusa era mortale. Es-

sa venne uccisa da Perseo, il quale le recise la testa: nel momento dell'uccisione, sprizzarono fuori Crisaore e il cavallo Pegaso (Esiodo, *Theog.* 270-83). Pegaso, spiccato il volo, giunse tra gli immortali, e prese dimora nelle case di Zeus, prestando servizio a Zeus stesso, col portargli il tuono e la folgore da scagliare (*ibid.* 283-6). Fu uno degli uccisori di Chimera.

229 e 5-6. κατὰ τὸ... ἐμαυτόν: il motto iscritto sulla facciata del tempio di Delfi, γνῶθι σεαυτόν, «conosci te stesso», può essere preso come emblema del pensiero di Socrate, che risolse l'enigma con la tesi divenuta uno dei cardini del pensiero ellenico: l'uomo è la sua anima. (Cfr. i documenti essenziali in Reale, *Storia*, I, pp. 296-324; Sarri, *Socrate*, *passim.*) Platone richiama il motto più volte: *Prot.* 343 b 1-2; *Charm.* 164 d 3-5; *Alcib. 1* 124 a 7-b 2; *Phil.* 48 c 10; *Leg.* XI 923 a 5.

230 a 4. Τυφῶνος: Tifone, figlio della Terra congiuntasi con il Tartaro, è un mostro terribile, empio e violento, dice Esiodo, *Theog.* 308. Esiodo ne fornisce una descrizione ai vv. 820-35, che sono un punto di riferimento in funzione del quale Platone costruisce il ragionamento successivo.

230 a 6. ἀτύφου: il termine costruito con alfa privativo e la radice della parola che richiama Tifone, ἀ-τύφου, indica la privazione della mostruosità in tutte quelle forme (che rappresentano una metafora dell'irrazionale), nonché il richiamo della partecipazione dell'uomo, per natura, a una sorte divina: θείας τινὸς... μοίρας φύσει μετέχον (a 5-6).

230 b 2-e 5. *Quarto punto del prologo: descrizione del luogo.*

230 b 3-5. τοῦ τε ἄγνου... τὸν τόπον: l'agnocasto (qui rappresentato come alto e ombroso, in piena fioritura e assai profumato) è un arbusto a foglia caduca, che può raggiungere fino a tre metri di altezza. Mette le foglie a primavera inoltrata e fiorisce in piena estate. I suoi fiori hanno forma di spiga e sono di color viola carico (c'è una variante anche di color bianco) e hanno un intenso profumo. Cresce soprattutto in luoghi sassosi nei pressi dei fiumi, come qui appunto sulle rive dell'Ilisso. Nell'antichità simboleggiava la castità. Si veda Plinio, *Nat. Hist.* XXIV 38. Indicazioni bibliografiche in de Vries, *Commentary*, p. 53 sg.

230 b 7-8. Νυμφῶν... Ἀχελῴου: per quanto riguarda le Ninfe, cfr. la nota a 229 c 4-230 c 5. Acheloo è il fiume più grande della Grecia, personificato in un dio, cui si connettono tutti i fiumi (cfr. de Vries, *Commentary*, p. 55).

230 c 2-3. τῷ τῶν τεττίγων χορῷ: sulle cicale e il loro canto, cfr. 258 e 6-259 d 8 e note di commento *ad loc.*

230 d 1-2. οὕτως... ἐξιέναι: quella di Fedro è un'espressione iper-

bolica, in quanto Socrate, in realtà, si era recato ai giochi Istmici a Corinto (*Crit.* 52 b 5), e, da militare, ad Anfipoli, a Delio e a Potidea (*Apol.* 28 e 2; *Symp.* 219 e 6; 220 e 7-221 c 1).

230 d 5-e 4. σὺ μέντοι... ἀναγίγνωσκε: Platone fa assumere a Socrate la maschera dell'interlocutore, facendolo parlare con il linguaggio dell'interlocutore stesso, col gioco ironico di cui è maestro. In effetti, non è affatto dipendente, come finge di essere, dagli scritti dei retori. Questa è la caratteristica di Fedro. Socrate ingrandisce l'immagine di Fedro, come ho già detto, e la ribalta di riflesso sul personaggio, allo scopo di rappresentarlo in modo perfetto. Cfr. la nota che segue e le note a 227 a 1; 228 a 5-d 5; 243 e 4-8.

230 d 5-e 1. σὺ μέντοι... βούλῃ: un'altra immagine di ingrandimento dell'incondizionato amore per i discorsi scritti nei libri, che Platone proietta su Fedro e sugli amanti della scrittura dei retori senza riserve. Il richiamo del «libro» e della «scrittura», che vedremo ripreso con insistenza, indica che il fulcro attorno al quale gira per intero il discorso sviluppato nel dialogo è appunto quello del «libro» e della «scrittura», e, precisamente, del modo in cui non si deve scrivere e del modo invece in cui bisogna scrivere. Cfr. la nota a 228 a 1-2.

230 e 6-234 c 5. PARTE PRIMA: IL DISCORSO DI LISIA SULL'EROS.

Il discorso di Lisia presenta, in modo artefatto e con grande abilità imitativa, il «contro-modello» di quello che dovrebbe essere la vera arte oratoria, che Platone propone e teorizza. Presenta un esempio di ciò che il vero oratore non dovrebbe fare, ossia il disperdersi in un dispiegamento di arguti e apparentemente sottili argomenti, con una pioggia di raffinate parole e belle frasi, per rendere verisimile ciò che di per sé è paradossale o che comunque è contro la verità, e inoltre senza giungere al fondo della questione e senza un adeguato costrutto logico. Il discorso si scandisce in sedici passaggi argomentativi. Questi passaggi non seguono ben studiate scansioni e precisi nessi logici, ma riprendono gli stessi temi, amplificandoli e colorandoli in vario modo: molti argomenti che avrebbero dovuto essere assi portanti della seconda parte del discorso sono introdotti in modo massiccio già nella prima; la definizione dell'Eros viene solo in parte resa esplicita, e in maniera quasi accidentale, come uno dei vari argomenti, e quindi in modo scorretto; la conclusione viene presentata addirittura come premessa dell'intero discorso. Solo rileggendolo in controluce messo in bocca a Lisia, si può comprendere il complesso e abilissimo gioco di correzioni che farà Platone a vari livelli. Le argomentazioni sono, per lo più, introdotte mediante le tipiche espressioni di cucitura estrinseca, come ad esempio ἔτι δὲ... (231 a 6, 231 b 7, 232 a 6, 233 d

5), oppure καίτοι ο καὶ μὲν δὴ... (231 d 6, 232 b 5, 232 e 3, 233 a 4), che mettono in luce il mero assemblaggio rapsodico degli argomenti, fatto con innegabile abilità psicagogica, e con un vero e proprio virtuosismo nell'uso della parola, ma con decisa mancanza di precisi contenuti logici e di nessi strutturali. Anche dal punto di vista morale Platone vuole mettere in evidenza le cospicue falle di questo messaggio, fondato su un gretto utilitarismo e una «mortale temperanza», ossia su una impudente razionalizzazione del modo di gestire bassi istinti e pragmatiche convenienze.

230 e 6-231 a 2. Περὶ μὲν... τυγχάνω: queste, come Platone stesso preciserà (cfr. i due richiami 262 e 1-4, 263 e 6-264 a 3 e le dettagliate critiche 264 a 4 sgg.), sono le riflessioni che dovrebbero essere poste a conclusione, e non ad apertura del discorso, in quanto suppongono l'acquisizione di tutta una serie di precisazioni e di dettagliate argomentazioni, delle quali costituirebbero le deduzioni conclusive. Dette *ex abrupto* all'inizio, risultano essere non solo ingiustificate, ma anche oscure.

231 a 2-6. ὡς ἐκείνοις... εὖ ποιοῦσιν: *prima argomentazione*. Il ragionamento, che dovrebbe motivare soprattutto lo «svantaggio» che comporta il concedere i propri favori all'innamorato, scivola subito, in prevalenza, sui «vantaggi» che, invece, comporta il concederli al non-innamorato: l'innamorato si pente, non appena passato l'innamoramento, dei benefici concessi; il non-innamorato, invece, che agisce non per costrizione della passione ma per sua spontanea volontà, e quindi sulla base di precisi calcoli fatti a ragion veduta, non cambia parere. Dei dieci argomenti che dovrebbero illustrare i vari svantaggi che comporta al giovane il concedere i propri favori all'innamorato, ben sette sfociano subito nell'elogio del non-innamorato (oltre a questo primo, il secondo, il quinto, il sesto, il settimo, il nono e il decimo argomento). Il gioco che fa Lisia nell'imporre, dal punto di vista psicagogico, la propria tesi è reso in modo perfetto.

231 a 6-b 7. ἔτι δὲ... χαριεῖσθαι: *seconda argomentazione*. Come già nella prima, Lisia comincia con il rilevare gli svantaggi che al giovane derivano dal concedere i propri favori all'innamorato: costui, infatti, rinsavito, troverà subito il modo di lamentarsi del tempo sottratto ai propri affari a causa dell'innamoramento e dei danni che gli sono derivati, e quindi sosterrà di non dover più nulla all'amato. Ma, subito dopo (interrompendo l'ordine logico che dovrebbe seguire), Lisia mette in evidenza i vantaggi che derivano invece al giovane dal non-innamorato: costui continuerà ad agire sempre allo stesso modo, in base alle scelte fatte a ragion veduta, senza imputare al giovane danni subiti a causa sua, ossia a motivo dell'innamoramento.

231 b 7-c 7. ἔτι δὲ... ποιήσουσιν: *terza argomentazione*. Lisia met-

te ora in evidenza la fragilità del rapporto con l'innamorato. Le affermazioni che fa l'innamorato di tenere l'amato in somma considerazione, e quindi di essere pronto a fare qualsiasi cosa per lui, vengono a cadere non appena quest'uomo si innamori di un altro giovane. E, da questo nuovo innamoramento, non possono non derivare al precedente giovane amato se non cospicui danni.

231 c 7-d 6. καίτοι πῶς... βουλεύονται: *quarta argomentazione*. Questa quarta argomentazione contiene quello che, secondo Lisia, è l'Eros, e quindi dovrebbe costituire la vera e propria «definizione di Eros». Ma, invece di essere presentata come fondamento del discorso, essa viene affastellata, in modo scomposto, come una delle argomentazioni. L'Eros è una «disgrazia» (συμφορά), che, per di più, nessuno ha il potere di allontanare. Pertanto, essere innamorati significa «essere malati» (νοσεῖν), essere «fuori senno» (κακῶς φρονεῖν); gli innamorati sono «incapaci di autodominio» (οὐ δύνασθαι αὑτῶν κρατεῖν). Dunque, liberarsi da Eros significa «tornare in senno». Chi ritorna in senno non può fare altro che respingere tutto ciò che ha fatto quando era fuori senno.

231 d 6-e 2. καὶ μὲν δή... φιλίας: *quinta argomentazione*. Lisia mette ora in rilievo il fatto che, se si concedessero i propri favori agli innamorati, non si potrebbero avere a disposizione se non «pochi» innamorati fra i quali operare una scelta, in quanto, ovviamente, gli innamorati possono essere solamente in numero limitato. Invece, ben più numerosi possono essere i non-innamorati, e, quindi, ben superiore il numero di persone fra cui scegliere a ragion veduta, con adeguata convenienza. E anche in questa, come nella prima e nella seconda argomentazione, Lisia pone in modo marcato l'accento sui vantaggi offerti dal non-innamorato.

231 e 3-232 a 6. Εἰ τοίνυν... αἱρεῖσθαι: *sesta argomentazione*. Lisia mette ora in luce lo sconsiderato vanto che l'innamorato, per dissennato orgoglio, farebbe pubblicamente della vittoria conseguita con la conquista dell'amato. E, ancora una volta, contrappone a questo svantaggio il vantaggio che, invece, offrono i non-innamorati per «il perfetto autodominio» (κρείττους αὑτῶν ὄντας), e quindi per la capacità di «scelta razionale del meglio» (τὸ βέλτιστον), invece dello sconsiderato desiderio dell'innamorato di menar vanto fra la gente per la sua conquista.

232 a 6-b 5. ἔτι δὲ... ἡδονήν: *settima argomentazione*. Lisia ripete il gioco di contrasto fra il rapporto con l'innamorato e quello con il non-innamorato: il rapporto con il primo comporta pettegolezzi e maldicenze, ogni volta che la gente veda l'amato insieme con l'innamorato; invece il rapporto con il secondo non comporta in alcun modo questo pericolo.

232 b 5-e 2. καὶ μὲν δὴ... γενέσθαι: *ottava argomentazione*. Gli innamorati si affliggono per molte cose, e ritengono che ciò che succede avvenga sempre a loro danno. Pertanto, gli innamorati cercano di isolare l'amato dagli altri e di mettersi sempre in posizione di difesa; quindi cercano di discriminare l'amato da tutti gli altri, e di farlo venire in discordia con tutti coloro che giudicano temibili. È difficile che duri un'amicizia con l'innamorato e che non nascano discordie con lui. Invece, con i non-innamorati, i quali ottengono ciò che vogliono con abilità e capacità, succede l'opposto: agevolano i rapporti del giovane con gli altri, avversano quelli che non volessero avere buoni rapporti con lui, e, quindi, eliminano le varie ragioni di discordia. Alla r. d 5 il termine ἀρετή va inteso nel suo senso originario, come «perfezione della cosa», qualunque essa sia (ogni cosa ha una sua perfezione, e quindi una sua ἀρετή). Nel nostro caso, si tratterebbe della perfezione della razionalità di comportamento che caratterizza il non-innamorato. Platone stesso usa questo termine, oltre che nel nuovo senso etico, anche nel senso tradizionale, per esempio quando parla di ἀρετή di cani o di cavalli, oppure dell'organo della vista (cfr., per esempio, *Resp.* I 335 b 10 sgg.; 353 b 2 sgg.). Applicato all'uomo nello stretto senso pre-socratico e pre-platonico, ἀρετή significa l'essere valente ed eccellente, secondo l'ottica di chi parla; in questo caso Lisia intende per ἀρετή la spregiudicata razionalità che abilmente calcola a livello di puro utilitarismo; quella che, più avanti, Platone indicherà come «temperanza umana» e «mortale» (cfr. 256 b 6-7; 256 e 5).

232 e 3-233 a 4. Καὶ μὲν δὴ... ἔσεσθαι: *nona argomentazione*. Lisia sottolinea il fatto che l'innamorato è attratto dal corpo dell'amato, più che dagli altri suoi caratteri; e quando è liberato dal desiderio e dalla passione, la sua amicizia diventa incerta. E torna a contrapporre (ripetendo il solito errore metodologico concernente l'impostazione e lo sviluppo del discorso) il vantaggio che offre invece il non-innamorato, la cui amicizia non resta legata alla passione erotica che a un certo punto cessa, ma alla ragione, in quanto non obbedisce alla passione ma al calcolo razionale.

233 a 4-b 5. καὶ μὲν δὴ... τυγχάνειν: *decima argomentazione*. Un innamorato, per conquistare l'amato e per effetto della sua passione, è portato a elogiare l'amato al di là del conveniente, o a elogiarlo per cose che non meritano affatto elogi. Non così il non-innamorato, che, invece, si impegna a far diventare il giovane migliore. Con gioco retorico, quest'ultimo rilievo viene fatto in prima persona da chi scrive, così come anche l'inizio dell'argomentazione: «se ti lasci convincere da me...»: si tratta di un'abile mossa psicagogica, in quanto chi parla mira con efficacia a convincere la persona cui il discorso è diretto. E, più avanti (237 b 2 sgg.), Platone ne trarrà debite illazioni.

233 b 5-6. ὥστε... προσήκει: questa è la conclusione che segue alle dieci precedenti argomentazioni, le quali avrebbero dovuto illustrare gli «svantaggi» che derivano al giovane dal concedere i propri favori a chi è innamorato, ma che, come si è visto, anticipano in larga misura quelli che dovrebbero essere i «vantaggi» che derivano dal concedere i propri favori a chi non è innamorato. Le sei argomentazioni che seguono vogliono illustrare questi «vantaggi», ma il discorso è sbilanciato dal punto di vista della forma e della correttezza metodologica, in quanto per sette volte sono state anticipate.

233 b 6-c 6. ἐὰν δέ μοι... τεκμήρια: *undicesima argomentazione.* Dovrebbe essere la prima argomentazione sui «vantaggi» che offre l'amicizia con chi non è innamorato; ma poiché in realtà ne sono state presentate (fuori luogo) già sette, questa risulta essere l'ottava. Il non-innamorato (che qui parla in prima persona), non legato al piacere del momento, ma in perfetto «autodominio» (ἐμαυτοῦ κρατῶν, c 2), offrirà dei vantaggi anche in futuro, si irriterà in modo misurato per cose gravi, e non si irriterà affatto per cose di poco conto, o fatte dal giovane in modo involontario. Non è se non una variante di cose già dette: è una ripetizione.

233 c 6-d 4. εἰ δ' ἄρα... ἐπιτηδευμάτων: *dodicesima argomentazione.* Dovrebbe essere la seconda sui vantaggi del rapporto con i non-innamorati. Una forte amicizia non presuppone l'Eros; altrimenti, risulterebbero inspiegabili i rapporti di parentela (figli, padri e madri), e tutti gli altri vincoli con gli uomini.

233 d 5-e 5. Ἔτι δὲ εἰ... εὔξονται: *tredicesima argomentazione.* Dovrebbe essere la terza argomentazione sui vantaggi dei rapporti con i non-innamorati, mentre il discorso ritorna a mettere in evidenza gli svantaggi dei rapporti con gli innamorati: se si ritiene di dover concedere i propri favori all'innamorato sulla base del motivo che ne ha bisogno, allora si dovrebbe dare aiuto anche a tutti coloro che hanno bisogni di altro genere, a cominciare da coloro che hanno fame, i quali saranno assai più riconoscenti di quanto non sappiano essere gli innamorati, per gli aiuti che riceveranno.

233 e 5-234 b 1. ἀλλ' ἴσως... ἐπιδείξονται: *quattordicesima argomentazione.* È la quarta argomentazione sui vantaggi che offrono rapporti con i non-innamorati. Vengono ripetute alcune delle motivazioni già prima presentate in modo rapsodico: a) non bisogna favorire chi ha bisogno, ma chi è in grado di restituire i favori che riceve; b) non bisogna dare a chi chiede, ma a chi è degno di ricevere i favori; c) non bisogna concedere i propri favori a chi è interessato solo a cogliere il fiore della giovinezza, ma a chi continuerà a elargire i benefici anche quando si invecchia; d) non bisogna fidarsi degli innamorati, perché si vantano della conquista fatta, ma di coloro che sanno

mantenere segreta la cosa; e) non bisogna avere rapporti con coloro che sanno amare solo per poco tempo (fin che dura la passione), ma con coloro che sono in grado di essere amici per tutta la vita; f) infine, non bisogna concedere i propri favori a coloro che, trascorsa la passione, cercano di rompere i rapporti, ma a coloro che, una volta sfiorito il fiore della giovinezza, dimostreranno la loro «virtù». Questa è l'argomentazione che porta al parossismo, il difetto strutturale del discorso, di cui Platone parlerà più avanti (234 e 5 sgg.), quando dirà che Lisia ripete due o tre volte le medesime cose: dimostra solo di saper dire «le medesime cose» e di ripeterle «in maniera differente».

234 b 1-5. σὺ οὖν... περὶ ἑαυτῶν: *quindicesima argomentazione.* È la quinta argomentazione sui vantaggi che offrono i rapporti con i non-innamorati. Gli amici e i parenti muovono sempre rimproveri agli innamorati. In effetti, gli innamorati trascurano spesso i loro affari, travolti dalla passione; invece, questo non accade per i non-innamorati, i quali, non travolti dalla passione, non trascurano i loro affari.

234 b 6-c 5. Ἴσως... ἐρώτα: *sedicesima argomentazione.* È la sesta argomentazione a favore dei vantaggi che offrono i rapporti con i non-innamorati. Lisia risponde a una implicita obiezione: se i vantaggi che offre il non-innamorato sono quelli illustrati, allora il giovane deve concedere i propri favori a tutti coloro che non sono innamorati e che glieli chiedono? La risposta è certamente no. In primo luogo, non tutti saprebbero essere grati della cosa che ricevono in modo conveniente; in secondo luogo, la cosa diverrebbe nota a tutti. Il rapporto deve essere ben calcolato, in modo che non rechi alcun danno, ma solo vantaggi per ambedue.

234 c 6-235 a 8. CRITICA PRELIMINARE AL DISCORSO DI LISIA.

Le critiche più forti e teoreticamente fondate al discorso di Lisia verranno fatte da Socrate più avanti (262 c 5-264 d 6). Ma già in queste pagine ne viene anticipata una prima di carattere generale: il discorso di Lisia brilla per i vocaboli, chiari, forbiti e ben torniti, ma non per i contenuti, in quanto ripete con variazioni le medesime cose.

234 d 5-6. συνεβάκχευσα μετὰ σοῦ: è un richiamo a quel rito «coribantico», già chiamato in causa (cfr. 228 b 7), al quale, come si è visto, corrisponde il rito «bacchico». Questo richiamo è essenziale, in quanto Platone vuole dimostrare che senza entusiasmo non si può fare nulla di bello; ma è vero anche l'opposto, ossia che il mero entusiasmo, come questo che Fedro manifesta di fronte al discorso di Lisia, non basta. Occorre la mediazione sintetica fra l'«entusiasmo» e il «logos dialettico».

234 d 6. τῆς θείας κεφαλῆς: cfr. Omero, *Il.* VIII 281: Τεῦκρε,

φίλη κεφαλή, e XVIII 114: ὄφρα φίλης κεφαλῆς ὀλετῆρα κιχείω. Cfr. una analoga espressione a 264 a 8.

234 e 1-4. Μηδαμῶς... πράγματος: questa affermazione di Fedro contiene uno dei punti-chiave del dialogo. Platone vorrà proprio dimostrare, a due riprese e a due differenti livelli, che c'è un altro degli Elleni che è in grado di dire sul medesimo argomento (l'Eros) altre cose e in modo migliore e più ampio, e che costui è proprio lui. Nel gioco drammaturgico del dialogo, Socrate cercherà di convincere di questo anche Fedro, e riuscirà nel suo intento. Platone sembra essere sicuro di questo: ogni lettore che affronterà il problema trattato, con la passione e con lo spirito di Fedro, potrà lasciarsi persuadere dal nuovo messaggio.

234 e 5-**235** a 8. Τί δέ;... ἄριστα: Platone vuole convincere Fedro che il discorso di Lisia è un gioco virtuosistico retorico, povero di contenuto. Lisia è un virtuoso della parola: ma questo è troppo poco, e non basta per essere un vero oratore e un buono scrittore.

235 b 1-**237** a 6. PRIMO INTERLUDIO: FEDRO SOLLECITA SOCRATE A GAREGGIARE CON LISIA.

Questo primo interludio avverte che seguirà qualcosa di più significativo di quanto precede. Ma ciò che segue correggerà ciò che precede solo nel «metodo» e non ancora nel «contenuto», e quindi offrirà un guadagno solamente parziale. Questo viene fatto comprendere da Platone con un gioco ironico di straordinaria finezza, mettendo in bocca a Fedro, che vuole trascinare a tutti i costi Socrate nell'agone oratorio con Lisia, una particolare minaccia che dovrebbe costringere Socrate a parlare, senza scampo. La bellezza di questo gioco ironico la si comprende se si tiene presente, come abbiamo già detto, che Πλάτανον potrebbe richiamare allusivamente Πλάτων (Πλάτωνα). Questo gioco indica anche che quanto ci aspetta è, appunto, solo un guadagno parziale, fatto esso pure in forma di gioco, e ancora piccolo rispetto a quelli successivi.

235 c 3. Σαπφοῦς τῆς καλῆς: vissuta tra la fine del VII secolo e la prima metà del VI, Saffo è citata da Platone solamente qui (e per allusione più avanti; cfr. la nota a **251** a 3 sgg.) per le sue poesie d'amore.

235 c 3-4. Ἀνακρέοντος τοῦ σοφοῦ: si fa allusione alla sapienza di Anacreonte nelle cose d'amore. Si veda de Vries, *Commentary*, p. 75. A me sembra che Platone faccia parlare Socrate in modo un po' ironico. Poeti come Saffo e Anacreonte hanno cantato Eros, ma il discorso che farà Platone si muove su ben altro piano.

235 c 8-d 1. λείπεται... ἀγγείου: qualche studioso pensa che qui Platone faccia riferimento a Democrito (cfr. 68 A 126a Diels-Kranz,

tramandatoci in una testimonianza di Porfirio, *in Ptol. harm.* 32,10-5), che esprime un analogo concetto con parole corrispondenti come ἡ ἀκοή... ἀγγείου δίκην. A me pare che il senso del passo sia (come tutto quanto l'interludio) in prevalenza ironico. Cfr. un passo parallelo di Platone, *Symp.* 175 d 3-e 2, dove (rispondendo ad Agatone, che lo invitava a sdraiarsi accanto a lui, così da poter ricevere, per trasfusione, quella sapienza che si era a lui presentata mentre si era concentrato in meditazione nel vestibolo) Socrate dice: εὖ ἂν ἔχοι, φάναι, ὦ Ἀγάθων, εἰ τοιοῦτον εἴη ἡ σοφία ὥστ' ἐκ τοῦ πληρεστέρου εἰς τὸ κενώτερον ῥεῖν ἡμῶν, ἐὰν ἁπτώμεθα ἀλλήλων, ὥσπερ τὸ ἐν ταῖς κύλιξιν ὕδωρ τὸ διὰ τοῦ ἐρίου ῥέον ἐκ τῆς πληρεστέρας εἰς τὴν κενωτέραν. εἰ γὰρ οὕτως ἔχει καὶ ἡ σοφία, πολλοῦ τιμῶμαι τὴν παρὰ σοὶ κατάκλισιν· οἶμαι γάρ με παρὰ σοῦ πολλῆς καὶ καλῆς σοφίας πληρωθήσεσθαι («Sarebbe davvero bello, Agatone, se la sapienza fosse in grado di scorrere dal più pieno al più vuoto di noi, quando ci accostiamo l'uno all'altro, come l'acqua che scorre nelle coppe attraverso un filo di lana da quella più piena a quella più vuota. E se anche per la sapienza fosse così, io apprezzerei molto lo stare sdraiato accanto a te, perché sono convinto che sarei riempito da te di copiosa e bella sapienza»).

235 d 8-e 1. ὥσπερ οἱ... καὶ σήν: gli arconti di Atene giuravano, nella cerimonia del loro insediamento, di offrire una statua d'oro della loro grandezza e del loro peso qualora si macchiassero della colpa di trasgressione delle leggi di Solone; cfr. Aristotele, *Athen. Pol.* 7,1. Anche questa immagine delle due statue d'oro in grandezza naturale, che Fedro dice di volere offrire a Delfi, è una splendida tessera nel disegno del gioco ironico che Platone sta svolgendo in questo interludio (si noti la ripresa dell'immagine dell'oro nella riga che subito segue, 235 e 2).

235 e 2-**236** a 6. Φίλτατος... τὴν εὕρεσιν: Platone, per bocca di Socrate, comincia già qui a mostrare la sua competenza a proposito dell'arte dello scrivere, anche se poi, subito dopo, la copre con l'ironia. Sottolinea due regole fondamentali: a) nelle argomentazioni che si impongono di necessità, va valutata la disposizione, ossia l'ordinamento che si dà a esse; b) per quelle invece che non si impongono di necessità e vanno quindi ricercate e trovate, bisogna valutare il grado di invenzione, ossia la fantasia e la creatività, come diremmo oggi. Platone vuol dimostrare (come farà vedere a 266 d 7-269 d 1) che, nel presentare un nuovo modello di oratoria, conosce le regole dei retori, e che proprio per questo può proporre nuove regole su basi filosofiche.

236 a 7-b 4. Συγχωρῶ... στάθητι: Fedro mostra di essere un competente nell'arte oratoria, e la concessione che fa a Socrate è misurata. Stabilisce: a) ciò che Socrate potrà ripetere del discorso di Lisia: ossia

che l'innamorato è più ammalato di chi non è innamorato; b) ciò in cui dovrà differenziarsi: ossia in quelle cose non necessarie di principio, e in cui deve dispiegarsi l'invenzione. Κυψελιδῶν: i mitici Cipselidi erano discendenti di Cipselo, tiranno di Corinto nella seconda metà del secolo VII a.C. Non si conoscono con esattezza né il dono votivo, né le ragioni del voto. Il richiamo dell'immagine della statua lavorata ripete il gioco prima iniziato con il richiamo all'immagine delle statue d'oro di grandezza naturale in Delfi; cfr. 235 d 8-e 1.

236 b 5. τῶν παιδικῶν: riferimento a Lisia; cfr. analoga espressione a 257 b 4-5; 279 b 2-3.

236 b 9. εἰς τὰς ὁμοίας λαβάς: espressione metaforica, desunta dal linguaggio che si riferisce alle lotte nelle palestre; cfr. *Resp.* VIII 544 b.

236 c 4-6. εἰ ἐγώ... ἐπιλέλησμαι: cfr. 228 a 5-6. Fedro ripete, con gusto, il gioco che Socrate aveva fatto prima con lui, chiamando in causa le stesse formule.

236 c 6. ἐπεθύμε... δέ: cfr. 228 c 2.

236 d 2. σύνες ὅ τοι λέγω: è una citazione di Pindaro, fr. 105 Snell[3].

236 d 4-5. Ἀλλ'... περὶ τῶν αὐτῶν: è una calcolata mossa ironica, che fa da contrappunto alla prima dimostrazione di competenza di Socrate (di Platone sotto la maschera di Socrate) in materia; cfr. la nota a 235 e 2-236 a 6.

236 d 9-e 3. Οὔκ... ἐξαγγελεῖν: uno dei passi che meglio rivelano l'animo di Fedro, amante dei discorsi e capace di sollecitare gli altri a farli. Si noti il richiamo al πλάτανος, e alla sua inclusione fra gli «dèi del luogo». Il giuramento nel nome del dio «Platano», con nel sottofondo la possibilità che Πλάτανος richiami Πλάτων (Πλάτωνα), è un raffinatissimo colpo di teatro. Cfr. la nota a 229 a 8.

236 e 5. φιλολόγῳ: come in un gioco di specchio l'ironia di Socrate riflette Fedro, e, insieme, per rimbalzo dell'immagine ingrandita, lascia intendere chi è, in realtà, il vero amante dei discorsi, o, se si preferisce, il gioco dinamico del differente modo dei due personaggi di essere amante dei discorsi.

237 a 4-5. Ἐγκαλυψάμενος... διαπορῶμαι: Socrate si copre il capo per vergogna di guardare in faccia Fedro, fingendo di avere paura; cfr. anche 243 b 6-7. Ma la vergogna, come si ricava dal secondo passo, sta anche nel fatto che ciò che Socrate sta per dire, ripetendo il pensiero di Lisia, è contro la verità, e, quindi, è una offesa al dio Eros. E la vergogna di Socrate è un altro tocco ironico, perché Socrate distruggerà il discorso di Lisia *in toto*.

237 a 7-242 b 7. PARTE SECONDA: PRIMO DISCORSO DI SOCRATE.

Dopo una invocazione alle Muse (237 a 7-b 1), Socrate capovolge la posizione assunta da Lisia, mostrando come, in realtà, il discorso da lui composto non sia del «non-innamorato», bensì di un subdolo e abile «innamorato», che tenta di eliminare gli altri innamorati, cercando di convincere l'amato a concedere a lui i suoi favori, sconfiggendo con astuzia gli avversari, con le sue argomentazioni che illustrano gli svantaggi dei rapporti con gli innamorati rispetto ai rapporti con i non-innamorati (237 b 2-6). Viene quindi illuminato quel punto-chiave, mancante nel discorso di Lisia, vale a dire la «definizione dell'essenza di Eros» come la intende Lisia, ossia come «desiderio della bellezza dei corpi» e come «passione irrazionale» (237 b 7-238 c 4). Segue una breve interruzione del discorso, con la ripresa del dialogo con Fedro, in cui Socrate dice di essere «invasato dalle Ninfe» e di essere in «stato di ispirazione» (238 c 5-d 7). Sulla base della definizione data dell'essenza dell'Eros, Socrate illustra gli svantaggi che derivano al giovane dal concedere i propri favori a chi è innamorato, suddividendoli in quattro gruppi di tre ciascuno, più uno conclusivo (238 d 8-241 d 3). Ma Socrate si rifiuta di svolgere la seconda parte del discorso, quella che implicherebbe il tessere l'elogio dei vantaggi e dei beni che comporta un rapporto con chi non è innamorato. E vorrebbe andarsene. Fedro lo convince a rimanere a discutere, almeno fino a quando non sia passato il caldo del mezzogiorno (241 d 4-242 b 7). Questo primo discorso di Socrate apporta un «soccorso formale». Lo scopo di questo «soccorso formale» consiste non solo nel denunciare l'errore di metodo del discorso di Lisia, ma anche nell'evidenziare ancora di più come sia delusorio il contenuto di quel discorso, e, quindi, nel preparare il lettore a un capovolgimento totale non solo del metodo formale ma anche del contenuto.

237 a 7. Ἄγετε: «Tipica formula introduttiva di un ditirambo» (de Vries, *Commentary*, p. 82). ὦ Μοῦσαι: cfr. le note a 229 c 4-230 c 5 e 230 b 7-8. Platone sottolinea il tono «ispirato»: qui si tratta, come si vedrà, di una ispirazione non ancora controllata e mediata con il «logos» dialettico, come, invece, si verificherà nel secondo discorso. In particolare, si noti il richiamo del tema anche sotto, 241 e 1 sgg., e soprattutto alle rr. 4-5, dove si rileva che di questa «ispirazione» è responsabile Fedro stesso. Questo significa che si tratta, appunto, di una «ispirazione» che attende di essere imbrigliata nel «logos» dialettico, e alla cui meta Socrate condurrà anche Fedro.

237 a 7-8. λίγειαι... τὸ Λιγύων: in greco c'è una assonanza di termini che non si può rendere in traduzione: le Muse dalla dolce voce, λίγειαι, e la stirpe dei Liguri, Λίγυες. Il senso della frase si spiega comunque bene, se si tiene presente che i Liguri amavano la musica a

tal punto che, si diceva, cantavano anche in guerra, come ci riferisce Ermia, *in Phaedr.* 48,27-49,2 Couvreur: ἱστοροῦσι γὰρ ὅτι ἔθνος τι πρὸς ἑσπέραν, τὸ Λιγύων οὕτω καλούμενον, οὕτως ἄγαν μουσικώτατόν ἐστιν ὡς μηδὲ ἐν τοῖς πολέμοις πανστρατιᾷ μάχεσθαι, ἀλλὰ τὸ μέν τι τοῦ στρατεύματος ἀγωνίζεσθαι, τὸ δὲ ᾄδειν πολεμοῦντος τοῦ λοιποῦ («Narrano di un popolo verso occidente, i cosiddetti Liguri, così amante della musica, che neppure nelle guerre combatte con tutto l'esercito, ma solo una parte di esso sostiene lo scontro, l'altra canta mentre gli altri combattono»).

237 a 9. «ξύμ μοι λάβεσθε» τοῦ μύθου: gli interpreti sono concordi nell'intendere ξύμ μοι λάβεσθε come una forma poetica (cfr. de Vries, *Commentary*, p. 83). Il termine μῦθος è qui da intendere nel suo senso più generale di «narrazione», priva di rigore e di una precisa saldezza fondata sulla dialettica, che fa ampio uso di immagini. Platone inizia il suo racconto con la formula tipica nella narrazione fiabesca «c'era una volta...» (ἦν οὕτω).

237 a 10. ὁ ἑταῖρος αὐτοῦ: allusione a ciò che sotto esplicita: cfr. 237 b 2 sgg.

237 b 7-**238** c 4. Περὶ παντός... ἐκλήθη: questa prima parte del discorso è presentata come quel tipo di premessa che, dal punto di vista metodologico, dovrebbe precedere ogni discorso che riguarda certe decisioni da prendere. Bisogna, in primo luogo, conoscere la cosa stessa intorno alla quale si devono prendere decisioni in modo adeguato, ossia bisogna conoscere l'essenza e fornire la definizione della cosa. Nel nostro caso, occorre giungere a una perfetta conoscenza dell'«essenza dell'Eros», fornirne la definizione, e, in conseguenza di essa, prendere le convenienti decisioni. Ma qui Socrate porta soccorso solo a livello «formale» al discorso di Lisia, ne esplicita i presupposti e li formula in modo corretto, però, appunto, solo a livello formale, e non contenutistico. Così viene reso esplicito l'errore di quel concetto di fondo, che nel discorso di Lisia resta solo un presupposto, tanto è vero che si fa richiamo a esso solo di passaggio e in modo quasi accidentale (cfr. la nota a 231 c 7-d 6).

237 c 3. τὴν οὐσίαν ἑκάστου: la conoscenza della cosa su cui si devono prendere decisioni implica la conoscenza della sua stessa essenza: οὐσία ha qui il significato forte di «essenza». Platone mette in atto, in anticipo, alcuni strumenti del metodo dialettico, che solo più avanti teorizzerà. Si noti la portata di questa anticipazione. In *Resp.* VII 534 b 3 sgg. si dice: ἦ καὶ διαλεκτικὸν καλεῖς τὸν λόγον ἑκάστου λαμβάνοντα τῆς οὐσίας; («Non chiami tu dialettico chi sa rendere ragione dell'essenza di ciascuna cosa?»). In questo passo del *Fedro* sono ripresi addirittura gli stessi termini della *Repubblica* (τὴν οὐσίαν ἑκάστου = ἑκάστου τῆς οὐσίας).

237 c 8-d 1. περὶ ἔρωτος... ὅρον: anche qui sono anticipati quegli strumenti dialettici con il richiamo al «che cos'è», ossia all'«essenza» della cosa, e alla necessità di fornirne la definizione. Si noti l'espressione θέμενοι ὅρον, come nel passo-chiave di *Resp.* VII 534 b 3-d 1: διορίσασθαι τῷ λόγῳ (su questo passo cfr. Reale, *Platone*, p. 359 sgg. e Krämer, *Dialettica*).

237 d 3-9. ἐπιθυμία... τοῦ ἀρίστου: il termine ἐπιθυμία viene usato nel suo senso decisamente negativo di «tendenza morbosa» ai piaceri, «passione irrazionale» per i piaceri (ἐπιθυμία ἡδονῶν, r. 8). Invece, il termine δόξα viene usato in senso positivo, ossia nel senso di «retta opinione», come, ad esempio, nel *Menone* (97 a sgg.), e, quindi, non affatto in antitesi con il λόγος, ma, all'opposto, come un esplicarsi della razionalità che tende al bene supremo (δόξα τοῦ ἀρίστου), sia pure a un livello non ancora dialetticamente fondato. Alla r. 6 compare già il termine Idea (δύο τινέ ἐστον ἰδέα). Sbaglia, a mio giudizio, chi (come de Vries, *Commentary*, p. 84) crede che sarebbe meglio intendere il termine Idea come «una vaga designazione della nozione non-filosofica», e precisamente nel senso generico di «cose». Si tratta, invece, di significativi anticipi di termini scientifici, come mosse giocate in anticipo da un formidabile giocatore. Del resto, cfr. 238 a 3, τούτων τῶν ἰδεῶν, dove ἰδέα indica proprio l'articolazione specifica dell'Idea generale della ὕβρις, prima indicata come πολυμελὲς γὰρ καὶ πολυμερές, espressione che alcuni sostituiscono con quest'altra πολυμελὲς γὰρ καὶ πολυειδές, che ho seguito nella precedente traduzione, mentre ora, riproducendo il testo greco nella lettura di Burnet, mi adeguo a essa (stando a tale lettura bisognerebbe tradurre «molte forme», ma, in ogni caso, il significato non muterebbe). Lo stesso de Vries, *Commentary*, p. 85, in contraddizione con quanto ha prima affermato, accetta questa lettura e dice che πολυειδές si collega con τούτων τῶν ἰδεῶν. In verità, Socrate segue, qui, quello stesso criterio che seguirà nel secondo discorso, 244 a 3 sgg., e che teorizzerà in 265 c 8-266 c 9.

237 d 9-238 a 2. τούτω δὲ... ὕβρις ἐπωνομάσθη: l'area concettuale ricoperta dal termine ὕβρις è assai ampia: «sfrenatezza», «violenza», «insolenza», «offesa estrema», «dissolutezza»; qui assume quest'ultimo preciso significato, e indica quell'atteggiamento morale che è in netta antitesi con la «temperanza» e l'«autodominio», ossia con la σωφροσύνη, cui è espressamente contrapposto (237 e 3). Viene determinato in modo adeguato il concetto di σωφροσύνη, come quella opinione (quella «retta» opinione) che, mediante il ragionamento (λόγῳ), porta al bene supremo, e prende il comando. σωφροσύνη consiste nell'autodominio della ragione in funzione del bene.

238 a 2-b 5. ὕβρις δὲ... πρόδηλον: mentre la «temperanza» è una

e una sola, la ὕβρις, come ogni forma di male, o, meglio, ciò che costituisce radice e principio di vari mali, implica una molteplicità disordinata. Cfr. la nota a 237 d 3-9.

238 b 5-c 4. ἧς δ' ἕνεκα... ἔρως ἐκλήθη: è una definizione data in modo preciso, anche se con un linguaggio volutamente sofisticato. Eros è quella forma di dissolutezza che consiste nella passione irrazionale la quale, nella sua corsa verso il piacere della bellezza fisica, prende il predominio sulla opinione di ciò che è retto, assume vigore in quanto rafforzata da vari desideri connessi al piacere della bellezza fisica, e alla fine vince e prende il comando. Eros assume il suo nome proprio da questa forza e da questo vigore, che vengono ad avere un ruolo predominante. Con quella interpretazione fantasiosa della costituzione dei termini, fatta con metodo analogo a quello seguito nel *Cratilo*, Platone interpreta il termine Ἔρως come derivante da ῥώμη, basandosi sulla radice ρω. Si noti il gioco di termini in 238 c 2: ἐρρωμένως ῥωσθεῖσα, che esprime, anche dal punto di vista fonico, quella forza di Eros nella sua possente dinamica «arrotante», da cui deriverebbe il termine Ἔρως.

238 c 5-d 7. Ἀτάρ... ἰτέον: dopo la definizione di Eros (implicita nel discorso di Lisia) c'è un breve stacco drammaturgico. Socrate sottolinea l'«ispirazione» che lo pervade, e dice di ritenere proprio Fedro la causa di questo. Si noti l'insistenza: il «luogo divino» (θεῖος ὁ τόπος, c 9-d 1), l'essere «invasato dalle Ninfe» (νυμφόληπτος, d 1), le parole pronunciate «non lontane dai ditirambi». Ma si tratta di «ispirazione» o di «invasamento» non ancora mediato con il «logos dialettico» (e per questo Socrate può attribuirne la causa a Fedro, che, fino a questo punto, impersona ancora l'ispirazione alogica).

238 d 8-e 2. Εἶεν... συμβήσεται: a questo punto Platone fa dire a Socrate di volere illustrare i vantaggi e gli svantaggi che dovrebbero venire a chi concede i propri favori a colui che è innamorato e a colui che non è innamorato. Ma, poi, dopo aver illustrato gli svantaggi che derivano dai rapporti con l'innamorato, si rifiuterà, improvvisamente (241 d 2-3), di proseguire il discorso. Anche questo è un vero e proprio «colpo di teatro», che ha un preciso scopo, come vedremo.

238 e 2-**241** d 1. Queste pagine costituiscono quella che dovrebbe essere la prima parte del discorso, ossia l'illustrazione dei danni che derivano a chi concede i propri favori all'innamorato, che è un «malato». Mentre Lisia ha affastellato le sue argomentazioni in modo disordinato, Platone mette in bocca a Socrate un discorso che dispone le argomentazioni come tessere di un mosaico in modo sapientemente studiato e ben eseguito. Le dodici argomentazioni che illustrano e motivano i «danni» e gli «svantaggi» che derivano dai rapporti del giovane con gli innamorati vengono suddivise in quattro gruppi di tre

ciascuna. Il primo gruppo di argomentazioni riguarda i danni che l'amato subisce nell'animo e nel corpo (238 e 2-239 d 7). Il secondo gruppo riguarda i danni che dal rapporto con l'innamorato derivano alle cose dell'amato (239 d 8-240 a 8). Il terzo gruppo riguarda le cose spiacevoli connesse alla «sgradevolezza» dell'innamorato al giovane (240 a 9-e 7). Infine, viene illustrato il repentino mutamento di atteggiamenti dell'innamorato, non appena cessi la sua passione (240 e 8-241 c 6). Segue una tredicesima argomentazione riassuntiva e conclusiva (241 c 6-d 1).

238 e 2-**239** a 4. τῷ δὴ... ἀγχίνου: *prima argomentazione.* L'innamorato, in quanto schiavo dei piaceri e malato, cerca di rendere l'amato succube, e quindi cerca di rinchiuderlo nell'ignoranza, nella viltà e nella tardezza di ingegno.

239 a 4-c 2. τοσούτων κακῶν... ἔρωτα: *seconda argomentazione.* L'innamorato è geloso, e tende a isolare l'amato da tutti, dalle persone e dalle cose che lo potrebbero far diventare saggio, e in particolare dalla filosofia, che gli fornirebbe capacità di valutazione critica. Inoltre, tende a fare in modo che non sviluppi la sua intelligenza e le sue conoscenze.

239 c 3-e 2. Τὴν δὲ τοῦ σώματος... παρέξεται: *terza argomentazione.* Burnet suddivide il testo con degli a-capo che non quadrano perfettamente con la mia esegesi; ma mantengo, nella riproduzione del testo greco, la sua impostazione, ed evidenzio gli stacchi che ritengo opportuni nella traduzione. In primo luogo, l'argomentazione non è a sé, ma si collega alle due precedenti, perché tutte e tre riguardano i danni che subisce la persona dell'amato, nell'animo (le prime due argomentazioni) e nel corpo (questa terza). Inoltre, le righe 239 d 8-e 2 non fanno che sviluppare una conseguenza dei danni fisici che provengono al giovane dai rapporti con l'innamorato, illustrati nelle righe precedenti. Quanto ai «secchi sudori» (ἱδρώτων ξηρῶν, c 8) cui il ragazzo non viene allenato dall'innamorato, si tratta dei sudori provocati dagli esercizi fisici che fortificano il corpo, fatti nelle palestre (cfr. Ermia, *in Phaedr.* 57,28 sg. Couvreur: ἱδρῶτας ξηροὺς λέγων τοὺς ἀπὸ γυμνασίων... [«Sudori secchi dice quelli nelle palestre...»]).

239 e 2-**240** a 2. σαφὲς δὴ... ὁμιλίας: *quarta argomentazione.* Per far sì che l'amato sia sempre e solo in sua compagnia, l'innamorato desidererebbe isolarlo da tutti quanti, a cominciare dai parenti e dagli amici.

240 a 2-5. ἀλλὰ μὴν... χαίρειν: *quinta argomentazione.* Non solo l'innamorato gradirebbe che l'amato restasse privo delle persone care, ma anche delle cose materiali che possiede, sempre per tenerlo il più possibile dipendente e legato a sé.

240 a 6-8. ἔτι τοίνυν... ἐπιθυμῶν: *sesta argomentazione.* L'inna-

morato desidererebbe che l'amato tardasse il più possibile nel prendere moglie e nell'avere figli, e quindi che rimanesse senza casa.

240 a 9-c 4. Ἔστι μὲν... ἔχει: *settima argomentazione*. L'innamorato, oltre che «dannoso», è anche «sgradevole». La differenza d'età rende sgradevole per un giovane lo stare ogni giorno insieme con uno più vecchio. Il παλαιὸς λόγος, ossia il vecchio detto di cui si fa allusione alla r. c 1, è il seguente: ἥλιξ ἥλικα τρέπε, γέρων δέ τε τρέπε γέροντα («In ogni età dilettati con chi ha la tua età; ma una volta vecchio, dilettati con chi è vecchio»).

240 c 4-d 4. καὶ μὴν... ὑπηρετεῖν: *ottava argomentazione*. L'innamorato si impone in maniera pesante all'amato, non lasciandolo né giorno né notte, asservendolo ai suoi insani desideri.

240 d 4-e 7. τῷ δὲ δὴ... χρωμένου: *nona argomentazione*. L'innamorato diventa addirittura nauseante nei confronti del giovane amato. Infatti, risulta spiacevole sia nel viso invecchiato, sia nelle parole, tanto per gli elogi inopportuni e senza misura, quanto per i biasimi insopportabili.

240 e 8-241 a 2. Καὶ ἐρῶν... ἀγαθῶν: *decima argomentazione*. Mentre l'innamorato, finché rimane tale, è dannoso e sgradevole, dal momento in cui passa l'innamoramento diventa «inaffidabile», e non mantiene più le promesse fatte.

241 a 2-b 3. τότε δὴ... γένηται: *undicesima argomentazione*. Trascorsa la passione, colui che prima era innamorato diventa veramente irriconoscibile, in quanto riacquista temperanza e senno.

241 b 3-c 6. φυγὰς... ἔσται: *dodicesima argomentazione*. Perduta la passione, colui che era innamorato e che prima inseguiva l'amato, si dà alla fuga, e l'amato lo deve inseguire con imprecazioni. E questo accade a chi non ha compreso, fin dall'inizio, che non si deve concedere i propri favori a chi è senza senno, ma a chi è in senno. L'espressione di 241 b 4-5 ὀστράκου μεταπεσόντος... allude a un gioco fatto con cocci o con conchiglie (ὀστρακίνδα), da una parte di colore nero e dall'altra di colore bianco. Entravano in gioco due squadre, che sceglievano ciascuna uno dei due colori; si lanciavano quindi questi cocci o conchiglie, e, a seconda del colore che ne usciva, una delle due squadre (in base al colore che aveva scelto) doveva fuggire e l'altra doveva inseguirla (cfr. Ermia, *in Phaedr.* 59,20 sgg. Couvreur).

241 c 6-d 1. ταῦτά τε... ἐρασταί: *tredicesima e ultima argomentazione*. Questa densa argomentazione conclude riassuntivamente la rappresentazione dell'innamorato e del quadro delle conseguenze che comporta all'amato l'accettare di avere rapporti con lui. Platone si serve della metafora di un noto proverbio: l'innamorato ha come scopo quello di saziarsi, e ama come i lupi amano gli agnelli. Di questo proverbio si riscontra una eco già in Omero, *Il.* XXII 263.

241 d 2-242 a 2. Τοῦτ' ἐκεῖνο... ἀναγκασθῆναι: dopo aver illustrato gli svantaggi che comporta il rapporto di un giovane con un innamorato, improvvisamente Socrate tronca il discorso, rifiutandosi di procedere oltre. Fedro rileva subito, con prontezza, che, dal punto di vista metodico, manca ancora la seconda parte del discorso. È un efficace colpo di scena: Socrate ha commesso per metà la colpa di parlare di Eros come una «malattia umana»; ma elogiare il non-innamorato, ossia colui che è privo di Eros, significherebbe commettere anche l'altra metà della colpa. Questa seconda metà della colpa sarebbe anche più grave della prima: comporterebbe l'elogio di colui che, in quanto è privo di Eros, è altresì privo di filosofia, e può essere capace solo di una temperanza umana e mortale. C'è anche il sottinteso richiamo a quel segno divino o a quella voce divina che Socrate diceva di sentire dentro di sé, la quale gli si opponeva quando stava per fare o per dire cose non giustamente, e che in certi discorsi lo ha «fermato a metà» mentre parlava: καίτοι ἐν ἄλλοις λόγοις πολλαχοῦ δή με ἐπέσχε λέγοντα μεταξύ (*Apol.* 40 b 3-4). La connessione dell'improvvisa interruzione del discorso mentre era «a metà» con il «segno divino» viene confermata da un preciso richiamo a questo τὸ τοῦ θεοῦ σημεῖον più avanti, 242 b 8 sgg.

241 e 1-2. ὅτι ἤδη ἔπη... διθυράμβους: per quanto riguarda il richiamo a versi epici, si confronti 241 d 1 ὡς λύκοι ἄρνας ἀγαπῶσιν, ὡς παῖδα φιλοῦσιν ἐρασταί, con Omero, *Il.* XXII 262 sg. ὡς οὐκ ἔστι λέουσι καὶ ἀνδράσιν ὅρκια πιστά, / οὐδὲ λύκοι τε καὶ ἄρνες ὁμοόφρονα θυμὸν ἔχουσιν («Come non esistono patti affidabili fra i leoni e gli uomini, né possono lupi ed agnelli avere cuore concorde», trad. G. Cerri), e le osservazioni che fa de Vries, *Commentary*, p. 101 sg. Il richiamo ai ditirambi va qui certamente inteso con un sottofondo ironico. Brisson (*Phèdre*, p. 203, nt. 109) rileva che, all'epoca di Socrate, il ditirambo era ormai in decadenza: «Verso il 470, la natura del ditirambo incominciò a cambiare: l'accompagnamento musicale prese vieppiù importanza a danno della parola, il cui stile divenne affettato e pomposo. Ecco perché, già alla fine del V secolo, Aristofane (*Pax* 829) se ne beffava».

241 e 2-5. ἐὰν δ' ἐπαινεῖν... ἐνθουσιάσω: l'ironia diventa assai forte: se Socrate incominciasse a elogiare il non-innamorato, sarebbe invasato dalle Ninfe, nel senso dell'ispirazione in negativo, ossia contro la verità del logos. E la colpa di tale invasamento è data, ancora una volta, proprio a Fedro (che avrebbe gettato Socrate in balìa delle Ninfe deliberatamente), e in particolare al suo entusiasmo per il discorso di Lisia.

242 a 1. κἀγὼ... διαβάς: i due, per raggiungere il luogo dove si svolge il dialogo, hanno, per un buon tratto, camminato su una riva

dell'Ilisso, poi lo hanno attraversato (in piena estate, l'Ilisso si riduceva a poco più di un ruscello).

242 a 1-2. πρὶν... ἀναγκασθῆναι: giustamente de Vries, *Commentary*, p. 104, rileva che qui μεῖζον va inteso in modo sfavorevole, ossia negativo, in congiunzione con ἀναγκασθῆναι.

242 b 3. Σιμμίαν Θηβαῖον: nel *Fedone* (61 d 6-7) si dice che Simmia fu discepolo, dapprima, del pitagorico Filolao; successivamente frequentò Socrate. Cfr. Senofonte, *Mem.* I 2,48 e III 1,17. Nel *Critone*, 45 b, Platone dice che Simmia aveva addirittura già portato con sé il denaro necessario per far fuggire Socrate dal carcere.

242 b 8-**243** e 8. SECONDO INTERLUDIO.

Socrate afferma di aver sentito la voce del dèmone che lo tratteneva dal fare determinate cose mentre stava per attraversare il fiume. Si rende conto di aver commesso una colpa, e quindi di doversi «purificare», prima di andarsene. La colpa commessa sarebbe la seguente: se Eros è «un dio» o «qualcosa di divino», non è possibile che sia un male. Affermare che Eros sia un male e che dagli innamorati derivino mali è qualcosa di falso, che solo uomini da poco, ma che credono di essere grandi, sostengono per diventare celebri, ingannando altri uomini da poco. Socrate vuole fare ciò che ha fatto Stesicoro, ossia comporre una «palinodia», ritrattando ciò che ha prima affermato; sosterrà la tesi contraria, ossia che i giovani devono concedere i loro favori a un «innamorato».

242 b 8-c 1. τὸ δαιμόνιον... πράττειν: è il celebre «segno divino» che Socrate diceva di sentire dentro di sé, e che gli impediva di fare certe cose. Platone lo ricorda più volte. Cito il passo più significativo, tratto da *Apol.* 40 a 4-b 6: ἡ γὰρ εἰωθυῖά μοι μαντικὴ ἡ τοῦ δαιμονίου ἐν μὲν τῷ πρόσθεν χρόνῳ παντὶ πάνυ πυκνὴ ἀεὶ ἦν καὶ πάνυ ἐπὶ σμικροῖς ἐναντιουμένη, εἴ τι μέλλοιμι μὴ ὀρθῶς πράξειν. νυνὶ δὲ συμβέβηκέ μοι ἅπερ ὁρᾶτε καὶ αὐτοί, ταυτὶ ἄ γε δὴ οἰηθείη ἄν τις καὶ νομίζεται ἔσχατα κακῶν εἶναι· ἐμοὶ δὲ οὔτε ἐξιόντι ἕωθεν οἴκοθεν ἠναντιώθη τὸ τοῦ θεοῦ σημεῖον, οὔτε ἡνίκα ἀνέβαινον ἐνταυθοῖ ἐπὶ τὸ δικαστήριον, οὔτε ἐν τῷ λόγῳ οὐδαμοῦ μέλλοντί τι ἐρεῖν. καίτοι ἐν ἄλλοις λόγοις πολλαχοῦ δή με ἐπέσχε λέγοντα μεταξύ· νῦν δὲ οὐδαμοῦ περὶ ταύτην τὴν πρᾶξιν οὔτ' ἐν ἔργῳ οὐδενὶ οὔτ' ἐν λόγῳ ἠναντίωταί μοι («La voce profetica che mi è abituale, quella del dèmone, per tutto il tempo precedente era sempre assai frequente, e si opponeva molto anche in cose piccole, quando mi accingevo a fare cose in modo non giusto. Ora mi sono accadute cose, come vedete anche voi, che si possono ritenere, e che vengono considerate, mali supremi. Invece, il segno del dio non si è opposto a me, né mentre

uscivo di casa, né mentre salivo qui in tribunale, e neppure durante il discorso, in nessuna occasione mentre io mi accingevo a dire qualcosa. Eppure, in altri discorsi mi ha fermato a metà, mentre parlavo. Ora, invece, in nessun punto, nel corso di tutto questo processo, si è opposto a me in nulla, né in alcun atto né in alcuna parola»).

242 c 7-d 2. ἐμὲ γὰρ... ἁμάρτημα: Ibico, di Reggio, visse nel VI secolo a.C. e fu noto come grande cantore di Eros. Questo verso (fr. 310 Page) è citato anche da Plutarco, *Quaest. conv.* 9, 15, 2, in forma più estesa.

242 d 3-10. Λέγεις... Λέγεταί γε δή: quanto viene qui affermato può sembrare in contraddizione con la tesi del *Simposio*, dove si dice che Eros è figlio di Penia e di Poros (203 b 1-c 4) e che non è un «dio» bensì un «dèmone» (202 b 1-e 1), mentre qui si dice che è figlio di Afrodite e che è un dio: ma cfr. la nota a 242 e 2-3.

242 e 1. καταφαρμακευθέντος: cfr. 230 d 6. Brisson (*Phèdre*, p. 205, nt. 138) osserva che il termine φάρμακον ha una ricca gamma di significati. Il suo senso comune è quello di «rimedio», ma può avere anche il significato di «filtro», «droga», «veleno». Nel nostro dialogo (230 d 6; 270 b 6; 274 e 6; 275 a 5) Platone gioca con tutti questi sensi. Cfr. anche Derrida, *La Farmacia*, p. 51 sgg., testo riportato nella nota a 229 c 8.

242 e 2-3. εἰ δ' ἔστιν... ἂν κακὸν εἴη: Platone ribadisce che Eros è un «dio» (θεός) «o qualcosa di divino» (ἤ τι θεῖον): il «qualcosa di divino» allude indubbiamente al «dèmone», a quel «gran dèmone» di cui parla il *Simposio* (202 c 3-d 1). Nel contesto del *Fedro*, la connotazione di Eros come un dèmone non si sarebbe prestata in modo adeguato al gioco drammaturgico della contrapposizione tra il concetto blasfemo di Eros presentato da Lisia (Eros come una «malattia umana») e quello sacrale di Socrate (Eros come «divina mania»). Il gioco della «palinodia» che subito segue si poteva impostare bene, trattando Eros come un dio, più che come un dèmone, che rispetto all'essere un dio costituisce una *diminutio*. Platone non esita a ricordare al lettore preparato (al «suo» lettore) il concetto di Eros come «dèmone» di cui aveva parlato nel *Simposio*, con la doppia espressione emblematica: «se Eros è, come in realtà è (εἰ δ' ἔστιν, ὥσπερ οὖν ἔστι), un dio o qualcosa di divino (θεὸς ἤ τι θεῖον), non può essere nulla di male (οὐδὲν ἂν κακὸν εἴη)». L'espressione a due termini «un dio o qualcosa di divino», che significa «un dio o un dèmone», viene imposta con una precisazione emblematica: «come in realtà è», certamente in senso allusivo. L'affermazione che Eros è «figlio di Afrodite» si colloca in questo particolare gioco rappresentativo di carattere generale. Nel *Simposio* (203 b 1 sgg.) si dice che Eros, proprio nel giorno in cui gli dèi festeggiavano la nascita di Afrodite, è stato

concepito da Penia (dea della povertà) che riuscì a giacere con Poros (dio dell'espediente), ubriaco di nettare, nel giardino di Zeus, e, quindi, per questo motivo, Eros è «seguace» e «ministro» di Afrodite (203 c 1-4): Eros viene presentato da Platone nella sfera ontologica dei μεταξύ, come ente «intermedio» e «mediatore». Concetto che, nel *Fedro*, sarebbe stato un po' fuori luogo e avrebbe appesantito il testo in modo indebito, soprattutto in un discorso per immagini e per miti com'è questo del *Fedro*. Qui viene in vario modo ribadita la perfetta corrispondenza fra «Eros» e «Filosofo». Così come nel *Simposio* Eros è presentato come colui che filosofeggia per tutta la vita (φιλοσοφῶν διὰ παντὸς τοῦ βίου, 203 d 7), nel *Fedro* la corrispondenza fra «Eros» e «Filosofia» si impone come l'asse strutturale del dialogo.

243 a 2-b 3. ἐμοὶ... ἀνέβλεψεν: Stesicoro di Imera in Sicilia visse tra la fine del VII e il VI secolo a.C. Nell'*Elena* (frr. 187-91, 10-4 Page) avrebbe diffamato Elena. Per questo motivo, Castore e Polluce, fratelli di Elena, si sarebbero vendicati, rendendolo cieco. Nella *Palinodia* (fr. 192, 15 Page) Stesicoro riabilitava Elena, sostenendo che sulla nave insieme a Paride era salita non la vera Elena, ma un suo fantasma (εἴδωλον).

243 b 6-7. γυμνῇ... ἐγκεκαλυμμένος: cfr. 237 a 4-5 e la nota *ad loc.*

243 c 1-d 7. Καὶ γάρ... χαρίζεσθαι: Socrate anticipa la presa di posizione che assumerà nel suo secondo discorso, ossia nella «palinodia». L'amore di cui ha parlato Lisia non era il «vero amore», e le conclusioni da trarre sono esattamente opposte a quelle sostenute da Lisia.

243 e 4-8. Ποῦ δή... βούλῃ: Fedro da «lisiano» diventerà «socratico»; e questo passaggio lo mostra già sulla via. Di rado Platone presenta nei suoi dialoghi personaggi in questa maniera: evidentemente, in quell'«amante dei discorsi» che era Fedro, egli riconosce una parte di sé. La conversione di Fedro da parte di Socrate corrisponde, sia pure su altro livello, alla conversione di Platone da parte di Socrate stesso: dice la tradizione che, mentre stava per partecipare alla gara poetica con una tragedia, dopo aver sentito la voce di Socrate, invocando il dio del fuoco bruciò la tragedia; cfr. Diogene Laerzio, III 5.

243 e 9-**257** b 6. PARTE TERZA. IL SECONDO DISCORSO DI SOCRATE.

Lo schema della narrazione si può scandire in dodici momenti ben articolati e fra loro strettamente connessi, più una conclusione. 1) Socrate inizia con la definizione dell'essenza dell'Eros come una forma (la più alta) di «divina mania», un «dono» che gli dèi danno agli uo-

mini (243 e 9-245 c 2). 2) La definizione dell'Eros implica la sua strutturale connessione con l'anima. E, per prima cosa, viene dimostrata la sua immortalità, che per Platone è sia un presupposto sia una conseguenza dell'Eros stesso (245 c 2-246 a 2). 3) Segue una prima chiarificazione della natura delle anime degli uomini e degli dèi mediante la metafora del carro alato, tirato da due cavalli e guidato da un auriga (246 a 3-247 b 5). 4) Qui si inserisce la descrizione del «Luogo sopraceleste» e della «Pianura della Verità». Alla contemplazione degli Esseri che sono nella Pianura della Verità tutte le anime tendono, perché dalla contemplazione della Verità deriva il nutrimento stesso della parte migliore dell'anima. Alcune delle anime umane riescono a contemplare la Verità, altre no; esse cadono e si nutrono del cibo dell'opinione (247 b 5-248 c 2). 5) Segue la descrizione della caduta delle anime e dei destini che spettano loro in terra, secondo la quantità di Verità che prima hanno visto, nonché dei destini che toccheranno loro dopo la morte (248 c 2-249 b 6). 6) La conoscenza che quaggiù il filosofo raggiunge non è altro che un riconoscimento delle cose come «immagini» delle realtà di lassù, e quindi una «reminiscenza» o ricordo di quelle realtà (249 b 6-250 b 1). 7) Solo la Bellezza ha ricevuto in sorte di essere visibile anche nella dimensione del sensibile come un tralucere in esso dell'intelligibile. Eros nasce, quindi, dalla visione della bellezza che fa ricordare la vera Bellezza e inoltre fa rinascere il desiderio delle cose di allora (250 b 1-e 1). 8) Eros deriva da quell'«effluvio di bellezza» che proviene dall'amato e che penetra nell'amante, e proprio tale effluvio fa rinascere le penne delle ali (250 e 1-252 c 2). 9) Eros porta l'innamorato a scegliere come amato chi era seguace nell'al di là dello stesso dio (252 c 3-253 c 6). 10) Viene ripresa la metafora dell'anima come carro alato tirato da due cavalli e guidato da un auriga, con la esplicitazione del significato del cavallo bianco come forza arazionale, pronta a rispondere al comando della ragione raffigurata dall'auriga, e del cavallo nero come forza irrazionale che solo a gran fatica si lascia dominare dalla ragione. Viene, inoltre, spiegata la dinamica di queste forze nel manifestarsi dell'Eros, che nel suo momento culminante è celebrazione della originaria visione della Bellezza collocata con la Temperanza su un piedistallo immacolato, ossia è un amore che si esplica nel rispetto e nel pudore (253 c 7-255 b 7). 11) L'effluvio d'amore che proviene dalla bellezza dell'amato e penetra nell'amante, ritorna all'amato, producendo un riflesso dell'Eros e una corrispondenza fra l'amante e l'amato. Il cavallo sfrenato scalpita e cerca di fare in modo che si soddisfino i piaceri del sesso; ma il cavallo bianco e l'auriga si oppongono. E, se vincono, l'anima rimette le ali, e, in questo modo, l'uomo raggiunge quella mediazione sintetica fra umana temperanza e divina mania,

che costituisce il maggior bene (255 b 7-256 b 7). 12) Quando, invece, il cavallo bianco e l'auriga non sottomettono per intero il cavallo nero, allora non rimettono le ali, pur sentendo il bisogno di rimetterle (256 b 7-e 2).

243 e 9-**245** c 2. *Primo momento del discorso di Socrate: definizione dell'Eros.* Eros è una delle quattro forme di «divina mania», la più elevata e importante per l'uomo.

243 e 9-**244** a 3. Οὕτωσὶ... Ἱμεραίου: vengono riassunte le cose dette in precedenza a proposito della necessità di una palinodia. Socrate rifiuta di riconoscere la paternità del precedente discorso. Questo discorso è da considerarsi di Fedro, che ha incitato Socrate a gareggiare con Lisia, ponendosi sullo stesso piano di Lisia stesso.

244 a 3-8. Οὐκ... διδομένης: viene qui presentato il concetto in base al quale verrà capovolto il discorso di Lisia e costruito il nuovo discorso di Socrate. L'innamorato si trova in stato di «mania» (e non di assennatezza); ma, oltre alla «mania umana», c'è anche la «mania divina», ossia quella data agli uomini dagli dèi come «un bene». Platone introduce questo concetto in una maniera volutamente paradossale, e afferma che «i beni più grandi ci provengono da una mania», anche se subito precisa: «che ci viene concessa per dono divino». Questo concetto di «divina mania» viene contrapposto, oltre che alla «umana mania», alla «umana razionalità», alla «umana temperanza», come più avanti, 244 d 4-5, viene precisato. È subito applicato in concreto quel procedimento dialettico, che solo più avanti verrà spiegato, ossia di raccogliere la «molteplicità» delle manifestazioni dell'amore nell'«unità» dell'amore come «mania», per dividerlo in due: «mania umana» e «mania divina». Già in questo suo discorso per immagini (mitico) Socrate sta procedendo secondo il metodo dialettico «sinottico» (che consiste nel raccogliere in unità) e «diairetico» (che consiste nel dividere). La «divina mania» verrà subito ulteriormente suddivisa in quattro forme: «profetica»; «rituale-telestica»; «poetica»; «erotica».

244 a 8-d 5. ἥ τε γὰρ... γιγνομένης: *prima forma di mania.* La prima forma di mania che viene illustrata è quella «profetica». Platone richiama tre esempi: quello della profetessa di Delfi, quello delle sacerdotesse di Dodona e quello della Sibilla. Poi distingue l'arte di previsione delle profetesse da quella fatta mediante il volo degli uccelli o altri segni; in quanto quest'ultima viene fatta sulla base della conoscenza razionale e in stato di senno, e non in stato di mania, essa è considerata inferiore all'altra.

244 a 8. ἥ τε γὰρ δὴ ἐν Δελφοῖς: la profetessa di Delfi, la Pizia, ispirata da Apollo, era la più famosa fra i Greci. Dodds (*I Greci*, p. 87 sg.) precisa: «A Delfi e, a quanto sembra, presso tutti i suoi oracoli,

Apollo si manifestava non per mezzo di visioni [...], ma attraverso l'"entusiasmo" (inteso nel senso originario e letterale). La Pizia diventava ἔνθεος, *plena deo*: il dio entrava in lei e si valeva dei suoi organi vocali come fossero i suoi propri [...]; è per questo che i responsi delfici di Apollo sono sempre enunciati in prima persona, mai in terza».

244 a 8-b 1. αἵ τ' ἐν Δωδώνῃ: a Dodona, in Epiro, c'era un tempio consacrato a Zeus, dove aveva sede un oracolo ispirato dallo stesso Zeus. Ne parla già Omero, *Il.* XVI 233 sgg. In *Od.* XIV 327-8 si dice: «[Odisseo] disse che era andato a Dodona, a sentire / dalla quercia divina d'alte fronde il volere di Zeus» (trad. G.A. Privitera). La divinazione era dunque fondata sull'interpretazione dello stormire delle fronde.

244 b 3. καὶ ἐὰν... Σίβυλλαν: la Sibilla viene menzionata già da Eraclito, 22 B 92 Diels-Kranz, dove si afferma che essa parla «con bocca delirante» (μαινομένωι στόματι), pronunciando cose severe con una voce che varca i millenni «a opera del dio» (διὰ τὸν θεόν). Cfr. anche Aristofane, *Pax* 1095: οὐ μετέχω τούτων· οὐ γὰρ ταῦτ' εἶπε Σίβυλλα («Non partecipo di queste cose: non disse queste cose la Sibilla»).

244 b 6-d 1. τόδε... καλοῦσιν: qui Platone applica il suo fantasioso metodo di interpretare l'origine delle parole, sul quale si veda il *Cratilo*, in particolare 389 a sg.

244 d 5-**245** a 1. ἀλλὰ μὴν... εὑρομένη: *seconda forma di mania*. La nuova forma di mania è quella «rituale-telestica», ossia di coloro che, invasati dal dio, trovavano le preghiere e gli atti da compiere per liberare stirpi o famiglie dai mali che le affliggevano, in conseguenza di antiche colpe. Linforth, *Telestic*, pp. 163-72, fornisce la spiegazione più convincente di questo passo. Platone resta allusivo. Non fa affatto richiamo ai nomi di Orfeo, di Museo, o del dio Dioniso, cui la tradizione attribuiva l'istituzione dei riti telestici, ma assegna alla «divina follia» i meriti connessi con tali riti. Scrive Linforth (*Telestic*, p. 170): «Per come Platone la concepisce, la follia si è manifestata in certe antiche famiglie che soffrivano per l'ira divina, ma egli non aggiunge nulla che suggerisca che la follia sia stata inflitta in aggiunta alla loro miseria; essa è piuttosto una fonte per la loro salvezza. Platone personifica la follia come benevolente; essa parla come oracolo a certi componenti della famiglia [...] e disvela loro un mezzo per uscire dalla loro miseria in una rinascita connessa con la preghiera e con la sottomissione al divino. Questo può solo significare che chi soffre, nella propria follia si è volto alla preghiera e alla adorazione divina, in cui si impegna, mentre la follia ancora lo ammalia, e, come conseguenza di tali osservanze religiose, di cui la follia è stata la causa e in

cui la follia è ancora compresa, ha conseguito una certa liberazione dalle proprie tribolazioni».

244 e 1. ηὕρετο: cfr. anche 245 a 1: εὑρομένη. Linforth (*Telestic*, p. 170) scrive: «In questo, Platone si conforma all'usanza tradizionalmente greca di attribuire la genesi delle istituzioni umane di grande valore a grandi scoperte (εὑρεταί) umane o divine, compiute in un passato leggendario. Platone si serve due volte del termine tecnico εὑρέσθαι per indicare l'invenzione o la scoperta».

245 a 1-8. τρίτη δὲ... ἠφανίσθη: *terza forma di mania*. L'elogio che, in questo passo, Platone fa della «ispirazione poetica», va inteso limitatamente a questo contesto del *Fedro*, e non in generale, come risulta dalla tesi svolta nello *Ione* (533 c-536 c e *passim*) e nel decimo libro della *Repubblica* (595 a-608 b). Per quanto riguarda l'antichità della concezione dell'ispirazione poetica, basti ricordare l'inizio dell'*Iliade* di Omero e l'inizio della *Teogonia* di Esiodo. Ma si tenga presente anche l'emblematico frammento 1 del poema di Parmenide *Sulla natura*. Come Dodds (*I Greci*, p. 116) ha rilevato, anticamente la «possessione» o l'«invasamento» era una caratteristica peculiare delle Muse, e non già del poeta, il quale traeva dalle Muse il proprio sapere, ma non era egli stesso in stato di estasi e di divino possesso: «La concezione del poeta "frenetico" che compone in stato di estasi non si incontra, a quanto pare, prima del V secolo. Può darsi, certo, che sia più antica, e Platone la chiama una vecchia storia, παλαιὸς μῦθος [*Leg.* 719 c]. Per conto mio supporrei che tale concezione fosse un sottoprodotto del movimento dionisiaco». Il primo che ha parlato dell'«ispirazione estatica» del poeta sembra essere stato Democrito, il quale diceva (68 B 18 Diels-Kranz): ποιητὴς δὲ ἅσσα μὲν ἂν γράφηι μετ' ἐνθουσιασμοῦ καὶ ἱεροῦ πνεύματος, καλὰ κάρτα ἐστίν («Tutto quello che un poeta scrive in stato di entusiasmo e con afflato divino è molto bello»). Le critiche che Platone fa alla poesia come divina ispirazione nello *Ione* si basano sul fatto che, proprio in quanto «divina ispirazione», essa non è scienza e non è comunicabile. Il poeta, in quanto invasato e ispirato, è inconsapevole di ciò che dice, e non è in possesso né dei veri fondamenti né della struttura del sapere.

245 a 4-5. τοὺς ἐπιγιγνομένους παιδεύει: chi istruisce i posteri non è già il poeta invasato; a istruire sono il «divino invasamento» e la «divina mania», che provengono dalle Muse, tramite il poeta.

245 a 5-8. ὃς δ' ἄν... ἠφανίσθη: nel *Menone* (99 b 11-c 5), Platone mette in rilievo il fatto che certi politici del passato, come Temistocle, che hanno governato bene la Città, erano in possesso di una certa virtù, ma non per scienza, bensì per «retta opinione»; e tale retta opinione fu da loro acquisita solo per divina ispirazione, per una sorta di «invasamento», come i vati e gli indovini (e quindi come i poeti). Per

questo, non sono stati in grado di rendere anche altri uomini virtuosi come loro, appunto perché non lo erano per scienza, e la divina ispirazione è un dono divino non comunicabile. Secondo la legge di Adrastea, Platone collocherà il poeta al sesto posto della scala gerarchica (cfr. 248 e 1-2).

245 b 4. τὸν σώφρονα: l'«uomo assennato» cui qui si fa riferimento è quello di cui ha parlato Lisia, vale a dire l'uomo che è mosso dalla sola «umana temperanza», ossia da una ragione che sa amministrare solo le cose umane e mortali (cfr. 256 e 5-6).

245 b 4-c 2. ἀλλὰ... πιστή: *quarta forma di mania*. Platone enuncia la tesi che dimostrerà nel corso del secondo discorso di Socrate in modo assai articolato e complesso. Eros è una forma di «mania» non «umana» ma «divina», che gli dèi hanno dato agli uomini non già a proprio vantaggio, bensì a vantaggio degli uomini medesimi.

245 c 2-**246** a 2. *Secondo momento del discorso di Socrate: immortalità dell'anima.*

245 c 2. δεινοῖς... σοφοῖς: Platone chiama δεινοί i sedicenti esperti e gli scienziati razionalisti a oltranza, opponendoli ai «sapienti» (σοφοί). Nel nostro caso, si tratta di razionalisti di ispirazione sofistica: quei «razionalisti» come quelli cui si ispirava Lisia. Cfr. il passo parallelo nel *Filebo* (28 c 1-29 a 8), e l'interpretazione in Reale, *Platone*, p. 567 sgg.

245 c 2-4. δεῖ... νοῆσαι: il tema che qui Platone annuncia concerne la «natura» (φύσις) dell'anima. Dapprima, egli procederà alla dimostrazione di uno dei caratteri essenziali della sua natura, ossia della sua immortalità; subito dopo, procederà a una illustrazione «mitica» dell'Idea dell'anima stessa (246 a 3 sgg.), ossia della sua natura in generale. La dimostrazione del primo punto sarà breve e sintetica, l'illustrazione mitica del secondo punto, invece, sarà assai ampia.

245 c 4. ἀρχὴ δὲ ἀποδείξεως ἥδε: Platone chiama in causa il termine tecnico ἀπόδειξις, che apre la dimostrazione dell'immortalità. Inoltre, nel corso della dimostrazione, più volte usa anche il termine ἀνάγκη, nel suo significato tecnico, che sottolinea la necessità consequenziale del ragionamento (245 d 1; 245 d 4; 246 a 1). Invece, all'inizio dell'illustrazione mitica dell'Idea dell'anima, Platone precisa, in modo puntuale, che presenterà «ciò a cui essa assomiglia», ᾧ δὲ ἔοικεν (246 a 5). In altri termini: l'Idea dell'anima Platone non la «dimostrerà» come ha fatto per l'immortalità, ma la «mostrerà» poeticamente, in quanto una dimostrazione puntuale dell'Idea dell'anima implicherebbe una discussione assai ampia, come viene fatta per esempio nel *Timeo* (e anche qui in modo non completo). Cfr. Reale, *Platone*, pp. 657-75.

245 c 5-246 a 2. Ψυχὴ... ἂν εἴη: *dimostrazione dell'immortalità dell'anima*. Questa dimostrazione viene considerata da alcuni studiosi la più perfetta addotta da Platone; viene ribadita nelle *Leggi*, X 894 e-895 c, 896 a-b, e implicitamente anche nel *Timeo*. Ma, a mio avviso, sono non meno pregnanti (e metafisicamente, per certi aspetti, anche più forti) le prove presentate nel *Fedone* e nel libro X della *Repubblica*. Nel *Fedone* Platone discute tre prove, fra le quali fanno spicco la seconda e la terza. Nella seconda (79 a-80 b) mette in rilievo il fatto che, dal momento che l'anima conosce realtà immutabili ed eterne, proprio per poterle conoscere deve essere «affine a esse», e quindi essere essa pure immortale. Nella terza prova (102 b-107 b) Platone si basa sulle caratteristiche ontologiche strutturali delle Idee. Le Idee contrarie non possono combinarsi e stare insieme fra di loro, sia considerate in sé e per sé, sia anche nelle cose. Sopraggiungendo un'Idea, quella opposta scompare, cedendole il posto. Questo vale anche per tutte quelle Idee o corrispondenti cose, che, pur non essendo fra loro contrarie, implicano attributi essenziali contrari: per esempio, non solo caldo e freddo si escludono reciprocamente, ma anche fuoco (che partecipa dell'Idea di caldo) e freddo, e, analogamente, neve (che partecipa dell'Idea di freddo) e caldo. Ora, l'anima implica, come carattere essenziale, quello della vita. E, poiché la morte è il contrario della vita, l'anima, in quanto ha appunto il carattere essenziale della vita, non può accogliere la morte, e, dunque, è immortale. Al sopraggiungere della morte, il corpo si corrompe, mentre l'anima se ne va altrove. L'anima, che implica per la sua stessa essenza la vita, non può accogliere la morte, in quanto l'Idea di vita e l'Idea di morte si escludono reciprocamente. Nella *Repubblica* (X 610 e-611 a) Platone ha presentato un'altra prova. Il male è ciò che corrompe e distrugge ciò in cui si trova, mentre il bene è ciò che giova e avvantaggia ciò in cui si trova. Ogni cosa ha un proprio bene specifico e un proprio male, ossia un tipo di bene e un tipo di male che, per la sua stessa essenza, strutturalmente le sono propri. In generale, nelle cose sensibili, il male, quando diviene estremo, provoca la loro distruzione e il loro annientamento. Ora, se si trova una realtà il cui male specifico, anche nel suo grado estremo, non la distrugge, allora tale realtà sarà immune anche dalle conseguenze prodotte da qualsiasi male che è specifico delle altre cose. E questo è appunto il caso dell'anima, la quale non è distrutta dal male che le è proprio, ossia dal vizio, anche quando esso giunge alle sue estreme conseguenze. Anche quando sia divenuta malvagissima, l'anima continua a vivere, al contrario del corpo, il quale viene distrutto dal male che gli è proprio, nel momento in cui esso giunge al culmine. E se l'anima non viene distrutta dal proprio male, a maggior ragione non può venir distrutta dal male del corpo.

Allora, dal momento che l'anima non viene distrutta dal male che le è proprio e a maggior ragione da quello che non le è proprio, è necessario che sia sempre, vale a dire che sia immortale. Qui nel *Fedro* Platone, per dimostrare l'immortalità, insiste sul concetto di anima come «principio di movimento» o di «automovimento» (che, a ben vedere, è una derivazione, o un corollario dello stesso concetto di anima come principio di vita). Il principio di movimento non può venire mai meno, in quanto, se venisse meno, tutto si fermerebbe, e si annullerebbe nell'immobilità assoluta. Le ragioni per cui Platone si concentra sul carattere dell'anima come «movimento» (automovimento, e quindi causa di ogni movimento) sono chiare: si tratta di un carattere che si connette in modo essenziale alla natura stessa dell'Eros, che implica una dinamicità strutturale, ossia perenne movimento.

245 c 5. Ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος: questa frase è stata molto discussa. È sembrato problematico il significato qui espresso dal termine πᾶσα. Secondo Ermia (*in Phaedr.* 102,10 sgg. Couvreur), Posidonio riteneva che qui Platone si riferisse all'anima del cosmo, mentre Arpocrazione pensava che si riferisse a ciascuna anima di ciascun vivente. Gli studiosi moderni si sono chiesti se, qui, πᾶσα abbia significato «collettivo» oppure «distributivo», ossia se si debba intendere «tutta l'anima», l'anima nel suo intero, oppure «ogni anima», «ciascuna anima». Riprendendo l'idea di Posidonio e sviluppandola ulteriormente, qualcuno ha ritenuto che Platone parli di qualcosa che va oltre l'anima del mondo stesso. Platone, qui, si porrebbe al di là sia del microcosmo che del macrocosmo, ossia si riferirebbe all'origine stessa dell'universo. Hildebrandt (*Platone*, p. 340) scrive: «Questa prova dell'immortalità è la più perfetta proprio per la rinuncia che vi si compie. Essa rinuncia all'immortalità dell'anima individuale e alla trasmigrazione delle anime, e in tal modo risulta tanto più chiaramente il lato essenziale della dottrina platonica delle anime e dell'immortalità. Platone è sì rimasto attaccato al pensiero della sua sopravvivenza personale, ma nella sua opera questo pensiero non è essenziale». In realtà, l'immortalità dell'anima individuale è essenziale nel nostro dialogo. Il punto-chiave è il seguente: l'espressione ψυχὴ πᾶσα va intesa in senso «sinottico», ossia nel senso richiesto dal metodo della dialettica platonica. La ψυχή nel suo complesso (πᾶσα) include, e proprio per ragioni strutturali, una molteplicità di anime secondo una struttura gerarchica, ossia le anime degli dèi, quella del cosmo (e degli astri) e quelle degli uomini. L'anima di cui si dimostra l'immortalità indica, per così dire, il genere dell'anima in tutte le sue forme specifiche, senza distinzione. Cfr. quanto Platone precisa a 246 b 6-c 6, dove riprende l'espressione ψυχὴ πᾶσα, ed espressamente dice che essa assume varie forme, ora una forma ora un'altra, e, in particolare, fa richiamo

alle anime umane e alla loro caduta nei corpi mortali. Un analogo procedimento sinottico è seguito da Platone nel *Filebo*, 29 a 9-30 c 1 (cfr. Reale, *Platone*, p. 572 sgg.). ἀεικίνητον: alcuni leggono αὐτοκίνητον. Ma la correzione non è necessaria, in quanto questo concetto dell'«automovimento» viene esplicitato e spiegato subito appresso. Si veda la discussione in de Vries, *Commentary*, p. 121 sg.

245 c 7-d 3. μόνον δὴ... γίγνοιτο: Hildebrandt (*Platone*, p. 339) scrive: «In tal modo Platone ha visto nell'*arche* un concetto sostanziale, nel movimento la sostanza del mondo, e ha scolpito in modo immortale l'immagine dinamica del mondo».

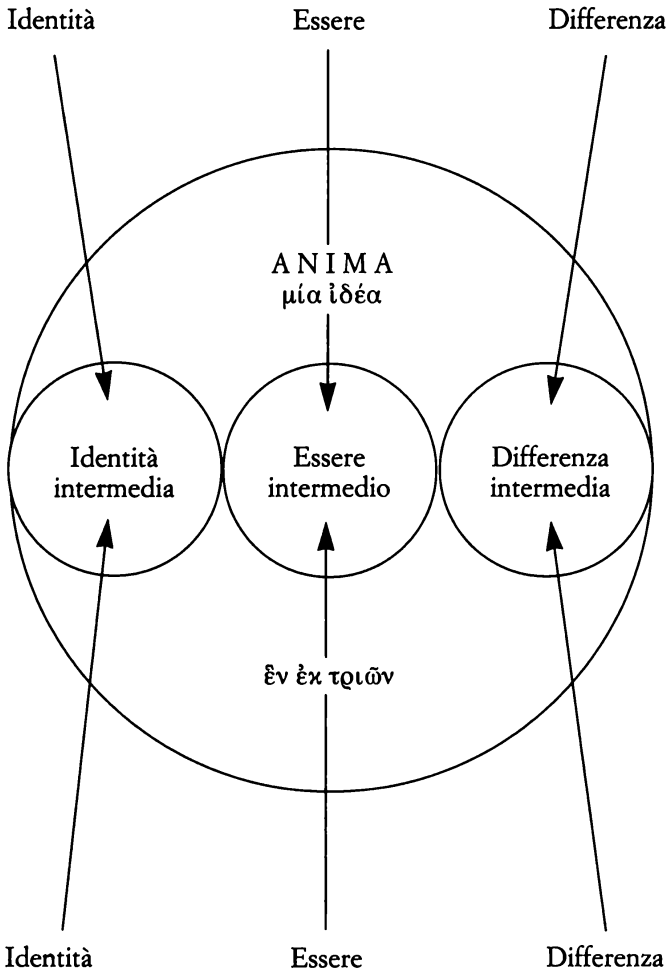
246 a 3-**247** c 2. *Terzo momento del discorso di Socrate: l'immagine del carro alato.* La metafora del «carro alato» verrà ripresa, in maniera più dettagliata, a 253 c 7 sgg.; ma già ora dobbiamo spiegarla. Il carro è tirato da due cavalli e guidato da un auriga. L'auriga indica certamente la ragione. E i due cavalli? La risposta data dalla maggior parte degli studiosi è questa: si tratta delle due forme irrazionali dell'anima di cui parla la *Repubblica* (III 436 a-441 c; IX 580 d 2-581 a 1), vale a dire l'«anima irascibile» e l'«anima concupiscibile». La prima è ciò da cui dipende l'istinto volitivo e aggressivo con cui «vogliamo» e «ci adiriamo»; la seconda è ciò da cui dipendono le tendenze sessuali, la fame e la sete, e varie passioni a queste connesse. La prima è incline ad allearsi con la ragione e a contrastare gli eccessi in cui cade l'anima concupiscibile; quest'ultima, invece, è spesso in contrasto con la ragione. Se si sta alle apparenze, questa esegesi parrebbe reggere. Subito sotto (246 b 2-4) Platone dice che il primo dei cavalli è bello e buono e deriva da buoni; il secondo è invece opposto e deriva da opposti, e quindi è difficile da guidare. Più avanti precisa che il primo cavallo è ben conformato e strutturato, con collo retto e narici adunche, di colore bianco, con occhi neri, amico della ragione e ben governabile (253 d 3-e 1); invece il secondo è malformato, di color nero, con occhi grigi iniettati di sangue, sordo ai comandi della ragione e assai difficile da governare (253 e 1-5). E nella descrizione dei rapporti dei due cavalli con la ragione e fra di loro, che Platone offre da 254 a in poi, vengono confermate queste caratteristiche. Ma appena si cerca di andare a fondo della questione, le apparenze si incrinano e l'interpretazione tradizionale non regge. In primo luogo, alcuni elementi ne scalzano le fondamenta. 1) Nel *Timeo* (69 c 3-71 b 1) l'anima irascibile e quella concupiscibile sono «mortali», ossia legate al corpo mortale. 2) Invece, qui nel *Fedro*, si parla dell'anima proprio nel suo modello eterno; anzi, anche le anime degli dèi immortali sono presentate con la stessa immagine del carro alato tirato da due cavalli e guidato dall'auriga, sia pure con le dovute differenze, ossia che gli aurighi e i

cavalli degli dèi sono tutti buoni e derivati da buoni, mentre quelli delle altre anime sono «misti». 3) È difficile non riconoscere, qui, un'analogia con il *Timeo*, 41 d 4-7, dove si dice: καὶ πάλιν ἐπὶ τὸν πρότερον κρατῆρα, ἐν ᾧ τὴν τοῦ παντὸς ψυχὴν κεραννὺς ἔμισγεν, τὰ τῶν πρόσθεν ὑπόλοιπα κατεχεῖτο μίσγων τρόπον μέν τινα τὸν αὐτόν, ἀκήρατα δὲ οὐκέτι κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως, ἀλλὰ δεύτερα καὶ τρία («Di nuovo nel cratere di prima, in cui [il Demiurgo] aveva temperato e mescolato l'anima dell'universo, versò le cose che erano avanzate di quelle usate prima, mescolandole quasi alla stessa maniera, ma non pure alla stessa maniera, ma seconde e terze in purezza»). 4) Dunque, la metafora dell'anima come carro alato trainato da due cavalli e guidato dall'auriga deve rappresentare l'originario modello dell'anima e quindi l'anima razionale, che sola è immortale. La conclusione più plausibile è la seguente. I due cavalli della metafora della biga alata potrebbero significare una struttura ideale paradigmatica (in stretta relazione con l'anima razionale) cui si conformano (come immagine o copia del modello) le parti mortali dell'anima. D'altro canto, da una serie di allusioni risulta che già nella *Repubblica* (cfr. IX 589 c 6-d 3; 590 c 8-d 6; X 611 b 1-6) Platone concepiva l'anima razionale nella sua vera natura come un «composto di molti» (συνθετόν τε ἐκ πολλῶν, 611 b 5 sg.), e precisamente come un composto fatto «con una bellissima sintesi» (τῇ καλλίστῃ συν-θέσει, 611 b 6). Solo nel *Timeo* Platone si è spinto a tracciare un quadro sintetico (sia pure non completo) della complessa struttura dell'anima, secondo modelli geometrici e matematici, con forti richiami alle dottrine non-scritte (cfr. Reale, *Platone*, pp. 657-75, e la nota a 246 b 3). Che cosa significano le ali? Appartengono al cocchiere, al carro, o a tutti, ossia al cocchiere, al carro e ai cavalli? La risposta l'ha data Friedlaender (*Platone*, I, p. 256): «Questo [*scil.*: a chi appartengano le ali] non è chiaro, anzi non deve essere chiaro. Alato è l'insieme. Platone era circondato da opere dell'arte greca fra le quali vedeva cavalli alati, o cocchieri alati – Eros o Nike o Eos –. Potevano anche essere alati l'uno e gli altri: il cocchiere e i cavalli. E infine anche i mozzi delle ruote potevano avere le ali: come si vedeva spesso nelle immagini di quel carro alato con cui Trittolemo avanza fra la gente gettando il grano o Dioniso elargendo il vino. Nel mito platonico le ali sono espressione poetica di quello che prima, nella filosofia della natura, era stato formulato con il concetto dell'automovimento. Un impulso alla figurazione di questo motivo mitico potrebbe essere stato per Platone il fatto che, nel segreto processo della creazione poetica, l'Eros alato fu modello della Psyche alata». Si tenga presente che Platone, a 251 b 7, dice espressamente che, in origine, l'anima era «tutta quanta alata»: πᾶσα γὰρ ἦν τὸ πάλαι πτερωτή.

246 a 3-6. περὶ δὲ τῆς ἰδέας... λέγωμεν: quanto qui Platone afferma corrisponde a quello che ha detto in *Resp.* IV 435 c 4-d 5: εἰς φαῦλόν γε αὖ [...] ὦ θαυμάσιε, σκέμμα ἐμπεπτώκαμεν περὶ ψυχῆς, εἴτε ἔχει τὰ τρία εἴδη ταῦτα ἐν αὐτῇ εἴτε μή. [...] καὶ εὖ γ' ἴσθι, ὦ Γλαύκων, ὡς ἡ ἐμὴ δόξα, ἀκριβῶς μὲν τοῦτο ἐκ τοιούτων μεθόδων, οἵαις νῦν ἐν τοῖς λόγοις χρώμεθα, οὐ μή ποτε λάβωμεν – ἄλλη γὰρ μακροτέρα καὶ πλείων ὁδὸς ἡ ἐπὶ τοῦτο ἄγουσα – ἴσως μέντοι τῶν γε προειρημένων τε καὶ προεσκεμμένων ἀξίως («Ottimo amico, eccoci ripiombati in un altro piccolo problema riguardante l'anima, se abbia in sé o no questi tre caratteri. [...] Però, Glaucone, tieni conto che, a mio giudizio, con il metodo che ora usiamo nel ragionamento non riusciremo mai a cogliere l'oggetto della ricerca in maniera esatta. La via che ci dovrebbe condurre a esso sarebbe ben più lunga e ben più impegnativa. Forse riusciremo a cogliere il nostro oggetto solo in proporzione ai nostri presupposti e alle nostre premesse»). Le affermazioni della *Repubblica* non possono in alcun modo chiarire quelle che vengono fatte qui, in quanto, come queste, sono prevalentemente allusive. Occorre rifarsi al *Timeo*, 34 b 10-35 b 3; cfr. la nota a 246 b 3.

246 b 3. ὁ δ' ἐξ ἐναντίων τε καὶ ἐναντίος: accenno chiaro alla struttura «bipolare», che costituisce l'asse portante della metafisica platonica. Incominciamo con il leggere il testo base del *Timeo*, 34 b 10-35 b 3 (tenendo presente lo schema riportato nella pagina accanto): τὴν δὴ ψυχὴν οὐχ ὡς νῦν ὑστέραν ἐπιχειροῦμεν λέγειν, οὕτως ἐμηχανήσατο καὶ ὁ θεὸς νεωτέραν – οὐ γὰρ ἂν ἄρχεσθαι πρεσβύτερον ὑπὸ νεωτέρου συνέρξας εἴασεν – ἀλλά πως ἡμεῖς πολὺ μετέχοντες τοῦ προστυχόντος τε καὶ εἰκῇ ταύτῃ πῃ καὶ λέγομεν, ὁ δὲ καὶ γενέσει καὶ ἀρετῇ προτέραν καὶ πρεσβυτέραν ψυχὴν σώματος ὡς δεσπότιν καὶ ἄρξουσαν ἀρξομένου συνεστήσατο ἐκ τῶνδέ τε καὶ τοιῷδε τρόπῳ. τῆς ἀμερίστου καὶ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἐχούσης οὐσίας καὶ τῆς αὖ περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς τρίτον ἐξ ἀμφοῖν ἐν μέσῳ συνεκεράσατο οὐσίας εἶδος· τῆς τε ταὐτοῦ φύσεως ἂυ πέρι καὶ τῆς τοῦ ἑτέρου, καὶ κατὰ ταὐτὰ συνέστησεν ἐν μέσῳ τοῦ τε ἀμεροῦς αὐτῶν καὶ τοῦ κατὰ τὰ σώματα μεριστοῦ· καὶ τρία λαβὼν αὐτὰ ὄντα συνεκεράσατο εἰς μίαν πάντα ἰδέαν, τὴν θατέρου φύσιν δύσμεικτον οὖσαν εἰς ταὐτὸν συναρμόττων βίᾳ. μειγνὺς δὲ μετὰ τῆς οὐσίας καὶ ἐκ τριῶν ποιησάμενος ἕν. πάλιν ὅλον τοῦτο μοίρας ὅσας προσῆκεν διένειμεν, ἑκάστην δὲ ἔκ τε ταὐτοῦ καὶ θατέρου καὶ τῆς οὐσίας μεμειγμένην («L'anima, poi, non così come noi che incominciamo a parlarne da ultimo, Dio la creò più giovane del corpo, perché nel congiungerla con il corpo non avrebbe permesso che il più anziano fosse sottomesso al più giovane. Ma noi, in certo qual modo, come partecipiamo del caso e della ven-

INDIVISIBILE



DIVISIBILE

tura, a quel modo appunto anche parliamo. Egli, invece, costituì l'anima per nascita e per virtù anteriore al corpo e più antica di esso, come quella che doveva essere signora e dominante del corpo, che era da essa dominato. Egli la costituì di queste cose e nella maniera che segue. Dell'Essere indivisibile e che è sempre identico e dell'Essere divisibile che si genera nei corpi, mescolando insieme l'uno con l'altro, compose nel mezzo una terza forma di Essere. E, poi, dalla natura dell'Identico e del Diverso di nuovo, nello stesso modo, costituì un composto in mezzo al genere indivisibile di essi e a quello che è divisibile per i corpi. E presili tutti e tre, li mescolò tutti insieme in modo da farne una unica Idea, conciliando a forza la natura del Diverso, che non si voleva mescolare, a quella dell'Identico, e mescolando queste insieme con l'Essere. E dopo aver fatto di tre una unità, divise di nuovo questa intera unità in tante parti quante conveniva, ciascuna delle quali risultava dell'Identico e del Diverso e dell'Essere»). Il Demiurgo opera due tipi di mescolanze. Una prima, che dà origine a Idee intermedie (Essere, Identità e Differenza «intermedi» fra Essere, Identità e Differenza «indivisibili», da un lato, ed Essere, Identità e Differenza «divisibili», dall'altro). Una seconda mescolanza, che avviene fra le tre realtà intermedie, forma una Idea che deriva appunto dalle tre intermedie (con una successiva strutturazione armonica conveniente). La «mescolanza» media sinteticamente due forme di «opposti»: uno verticale e uno orizzontale, per dirla con metafore. Gli opposti dell'Indivisibile e del Divisibile indicano, in senso «verticale», i due generi dell'essere che entrano nella strutturazione dell'anima; e la composizione dell'Identico, del Diverso e dell'Essere, già mediati in senso verticale, indica la mescolanza in senso «orizzontale» degli opposti e la loro armonizzazione. Con questo Platone ha voluto esprimere la cifra ontologica «intermedia» dell'anima, che, in qualche modo, rispecchia l'intera realtà. Quindi la forma di essere dell'anima è l'intermedio sintetico delle altre due forme di essere. E implica, di conseguenza, quella «struttura bipolare», che è tipica di ogni forma di essere, secondo Platone, ma questa volta in modo davvero emblematico (l'anima è *copula mundi*, diranno i rinascimentali). Ci sono i vari elementi che emergono dalla metafora dell'anima come carro alato, perfino quel complesso gioco, oltre che bipolare, addirittura triadico, anche se è ben difficile far coincidere con sicurezza le immagini dell'auriga e dei due cavalli con i corrispettivi concetti espressi nel *Timeo*. Anche quanto viene detto nel *Timeo* è solo uno scorcio: Platone certamente nelle dottrine non-scritte offriva ulteriori precisazioni, stando alle testimonianze di Aristotele. (Cfr. Reale, *Platone*, pp. 664-71.)

246 b 6. ψυχὴ πᾶσα: cfr. la nota a 245 c 5.

246 c 2-6. ἡ δὲ... ἐπωνυμίαν: si veda come Platone descrive invece questo fenomeno in *Tim.* 42 e 5-43 a 6.

246 c 6-d 2. ἀθάνατον... συμπεφυκότα: il dio di cui qui si parla è un dio astrale. Gli astri hanno appunto un'anima e un corpo, eternamente connaturati. Cfr., per esempio, *Leg.* X 899 b 3-9.

246 d 3-5. τὴν δὲ... λάβωμεν: se si interpretassero i cavalli del carro alato con cui è raffigurata l'anima come quelle forme dell'anima di cui parla la *Repubblica* (III 436 a-441 c; IX 580 d 2-e 1), e che Platone nel *Timeo* (69 b sgg.) considera «mortali» come il corpo, a questo punto esse non potrebbero venir chiamate in causa per spiegare la caduta delle anime dall'al di là e il conseguente loro entrare nei corpi sulla terra, in quanto quelle forme di anima ci sono solamente nei corpi sulla terra.

246 d 8-e 1. τὸ δὲ θεῖον... τοιοῦτον: la giustificazione con i fondamenti teoretici di questo asserto si trova nei libri VI e VII della *Repubblica*.

246 e 4-**247** a 6. ὁ μὲν δὴ... τὸ αὑτοῦ: i dodici dèi che guidano schiere di anime sono, probabilmente, i dodici dèi principali, peraltro non nominati a uno a uno. Più avanti, 252 c 3 sgg., oltre a Zeus e a Estia qui menzionati, vengono richiamati anche Ares (252 c 4), Era (253 b 1) e Apollo (253 b 3), ma non gli altri. L'ipotesi che qui si faccia riferimento alla costellazione dello zodiaco è ritenuta dalla maggior parte degli studiosi improbabile. Ma questo ordinato esercito formato da dèi con al seguito schiere di dèmoni e di varie anime può richiamare i cortei di stelle che ruotano nei cieli. Estia, la dea del focolare, esprime il cuore della terra, e quindi il centro dell'universo. Anche intendendo Estia come Gaia, come alcuni pensano, ossia come la Terra, resterebbe pur sempre valida l'immagine che essa esprime come centro «immobile dell'universo». Per la identificazione di Estia con la Terra viene, in genere, citato il fr. 944 Nauck di Euripide: καὶ Γαῖα μῆτερ· ἑστίαν δέ σ' οἱ σοφοὶ / βροτῶν καλοῦσιν ἡμένην ἐν αἰθέρι («E Madre Gaia: i saggi tra i mortali la chiamano Estia, seduta nell'aere»).

247 a 6-7. ἕπεται δὲ... δυνάμενος: Platone esprime, qui, un concetto assai complesso, che implica, a un tempo, un «volere» e un «potere», vale a dire «libertà» e «condizionamento» (ossia necessità), nella scelta che fanno le anime. In *Resp.* X 617 d sgg., Platone esplicita questo concetto in modo molto chiaro.

247 a 7. φθόνος... ἵσταται: cfr. in particolare *Tim.* 29 e 1-2: ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος («Il Demiurgo era buono e in un buono non nasce mai nessuna invidia per nessuna cosa»).

247 b 5-c 2. ἔνθα... ἔξω τοῦ οὐρανοῦ: la volta del cielo su cui si

posano le anime è da rappresentarsi come la superficie di una sfera, che è la forma dell'universo. L'«al di fuori del cielo», come verrà subito spiegato, è la metafora del soprasensibile, ossia l'immagine del mondo intelligibile. Le cose indicate con l'espressione τὰ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ sono le realtà soprasensibili. Platone associa il termine οὐρανός, ossia il cielo, con il termine ὁράω, ossia con il vedere (cfr. il passo di *Resp.* VI 509 d 1-5, nella nota a 247 c 3-d 1). «Fuori dal cielo» significa, pertanto, «fuori dal visibile» (fuori dal sensibile), e quindi l'immagine indica il concetto di «soprasensibile».

247 c 3-248 c 2. *Quarto momento del discorso di Socrate: le immagini del «Luogo sopraceleste» e della «Pianura della Verità».*

247 c 3-d 1. Τὸν δὲ ὑπερουράνιον... τὸν τόπον: il «Luogo sopraceleste» o «al di là del cielo» vuole avere una funzione dirompente rispetto al senso comune. In effetti, indica quel luogo che non è affatto un «luogo» nel senso comune del termine, ossia un luogo «metaspaziale», vale a dire «metasensibile», «trascendente». Indica «un-luogo-che-non-è-un-luogo», ossia quel «luogo intelligibile», che rappresenta l'altra dimensione dell'essere, che i sensi non percepiscono e che solo l'intelletto coglie. Platone ha illustrato questa scoperta dell'essere metasensibile per la prima volta nel *Fedone* (96 a-102 a), presentando la via da lui percorsa per raggiungerla con la celebre metafora della «seconda navigazione» (δεύτερος πλοῦς, 96 c 9-d 1). In *Resp.* VI 509 d 1-5 si dice: νόησον τοίνυν [...] δύο αὐτὼ εἶναι, καὶ βασιλεύειν τὸ μὲν νοητοῦ γένους τε καὶ τόπου, τὸ δ' αὖ ὁρατοῦ, ἵνα μὴ οὐρανοῦ εἰπὼν δόξω σοι σοφίζεσθαι περὶ τὸ ὄνομα. ἀλλ' οὖν ἔχεις ταῦτα διττὰ εἴδη, ὁρατόν, νοητόν; («Considera dunque [...] che due sono le realtà [*scil.* l'Idea suprema del Bene e il Sole], e l'una domina sul genere e sul luogo intelligibile, l'altra sul visibile, per evitare di dire "sul cielo" e non farti credere che io voglia fare un gioco di parole sul vocabolo. Hai ben colto queste due forme, il visibile e l'intelligibile?»). Platone descrive le realtà che costituiscono l'«essere che è realmente», spogliandole dei caratteri strutturali delle cose sensibili, che occupano il «luogo sensibile». Tale essere, che è «senza colore», «senza figura», «non visibile», «può essere contemplato solo dall'intelletto».

247 d 1-4. ἆρ' οὖν... εὐπαθεῖ: questo passo contiene un concetto-chiave, che più avanti verrà sviluppato (248 b sgg.). La ragione è nutrita dalla scienza, e la scienza consiste nella visione dell'Essere e nella contemplazione della Verità (la Verità coincide con l'Essere). E da questa visione dell'Essere e della Verità l'anima trae lietezza e godimento spirituale (ἀγαπᾷ... εὐπαθεῖ).

247 d 4-5. ἕως... περιενέγκῃ: Robin (*Phèdre* 1933, p. LXXXV sg.,

nt. 1) avanza due ipotesi: se qui si allude alla rotazione della sfera delle stelle fisse, si tratta della rivoluzione diurna, e quindi il periodo coinciderebbe con le ventiquattro ore del giorno; tuttavia si potrebbe trattare anche dell'anno cosmico di cui si parla in *Tim.* 39 d 2 sgg., ossia di quella rivoluzione che si compie nel grande anno in cui tutti i corpi celesti ritornano allo stesso punto originario nello stesso rapporto che avevano gli uni rispetto agli altri. La seconda ipotesi sarebbe certamente la più plausibile. Tuttavia, resta vero ciò che Hackforth (p. 80) afferma, ossia che non è corretto interpretare il mito come espressione di messaggi razionali puntuali e precisi.

247 d 5-e 4. ἐν δὲ τῇ περιόδῳ... ἦλθεν: la «Giustizia», la «Temperanza», la «Scienza» di cui qui si parla sono, evidentemente, le Idee di giustizia, di temperanza e di scienza, che sono «i veri esseri» (τὰ ὄντα ὄντως).

247 e 4-6. ἐλθούσης... ἐπότισεν: in questa frase c'è una certa assonanza con Omero, *Il.* V 368 sg. (anche se un poco generica): ἔνθ' ἵππους ἔστησε ποδήνεμος ὠκέα Ἶρις / λύσασ' ἐξ ὀχέων, παρὰ δ' ἀμβρόσιον βάλεν εἶδαρ («qui fermò i cavalli Iris veloce, che ha nei piedi il vento, / li sciolse dal carro e a loro gettò foraggio immortale» [trad. G. Cerri]).

248 a 1-b 5. Καὶ οὗτος... χρῶνται: la causa della caduta delle anime dal cielo risulta spiegabile solo se si interpretano i cavalli come espressione metaforica della struttura stessa dell'anima, ossia della sua stessa essenza. Infatti, Platone parla prima (a 4) dell'anima «turbata dai cavalli» (θορυβουμένη ὑπὸ τῶν ἵππων); successivamente (a 5-6) ribadisce che «i cavalli fanno violenza» (βιαζομένων δὲ τῶν ἵππων); ma, poi (b 2), parla espressamente dell'ignavia, ossia della cattiva conduzione degli aurighi, vale a dire della ragione o dell'intelletto stesso (κακίᾳ ἡνιόχων). E la chiamata in causa della «molta fatica» che ne consegue (πολὺν πόνον), e che fa allontanare le anime dalla contemplazione dell'Essere, allude in modo generico a quella colpa originaria, che Platone, volutamente, lascia nell'indeterminato.

248 a 2. θεῷ ἑπομένη καὶ εἰκασμένη: si tratta di una espressione fortemente brachilogica del concetto di «sequela» e «assimilazione» a dio e al divino, di cui si parlerà a 252 c 3 sgg. (concetto tipico di Platone; cfr. *Resp.* X 613 b 1; *Theaet.* 176 b 1-3).

248 b 5-c 2. οὗ δ' ἕνεχ'... τρέφεται: anche la metafora della «Pianura della Verità», con la connessa immagine del «prato che è là» (τοῦ ἐκεῖ λειμῶνος), è diventata famosa nell'antichità (anche se è stata in larga misura dimenticata). Per la sua fortuna, cfr. Courcelle, *Connais-toi-même*, III, pp. 655-60. La Pianura della Verità è il luogo delle Idee, come hanno compreso soprattutto Plutarco, Attico e Plotino.

248 c 2-**249** b 6. *Quinto momento del discorso di Socrate.* Platone tratta il tema della contemplazione della Verità e delle conseguenze che essa comporta nella vita dell'uomo, illustra la legge di Adrastea e fa cenno alle sorti escatologiche delle anime.

248 c 2. θεσμός τε Ἀδραστείας ὅδε: la legge di Adrastea significa la legge inevitabile del Destino, la Necessità. Brisson, *Phèdre*, p. 212, nt. 203, suppone che possa essere un richiamo di Empedocle, 31 B 115 Diels-Kranz (= fr. 103 Gallavotti), i cui due primi versi dicono: ἔστιν Ἀνάγκης χρῆμα, θεῶν ψήφισμα παλαιὸν / ἀίδιον, πλατέεσσι κατεσφρηγισμένον ὅρκοις («E c'è, come un dato ineluttabile, l'antico decreto degli dèi, / sempiterno, suggellato con ampi rescritti giurati» [trad. C. Gallavotti]). Alcuni richiamano l'identificazione di Adrastea con la Necessità (Ἀνάγκη) nella teologia orfica. Nella sua raccolta dei frammenti orfici, Kern riporta questo passo di Platone come fr. 20 (richiamando Eschilo, *Prom.* 936: οἱ προσκυνοῦντες τὴν Ἀδράστειαν σοφοί), e considera come frammenti orfici anche il passo in cui Ermia commenta questo nostro (fr. 105), e i richiami che ne fa Proclo (frr. 152, 162).

248 c 3-d 2. ἥτις ἂν ψυχὴ... γενέσει: la tesi che la contemplazione di qualcuna delle verità (τι τῶν ἀληθῶν) rende salvi per sempre, e, poi, le successive precisazioni di Platone, rappresentano la cifra forse più caratteristica dello spirito dei Greci. Lo spessore ontologico e morale dell'uomo dipende dalla contemplazione della Verità. Il non-contemplare la Verità, infatti, comporta addirittura il non-poter-essere-uomini: quell'anima che si sia riempita di totale dimenticanza della Verità, nella prima generazione non potrà neppure diventare un animale vivente. E più avanti, in 249 b 5-6, Platone ribadisce che chi non ha mai contemplato la Verità «non potrà mai giungere alla forma di uomo».

248 d 2-e 3. ἀλλὰ τὴν μὲν... τυραννικός: questa gerarchia va letta e interpretata nel contesto del pensare per immagini e per miti che è proprio di questo discorso di Socrate. Al primo posto, Platone colloca l'amante della sapienza, ossia il filosofo, l'amante della bellezza, l'amico delle Muse, l'erotico. I quattro termini esprimono il medesimo concetto nelle sue varie facce. Che «filosofo», «amante del bello» ed «erotico» coincidano, viene dimostrato nel corso del discorso. Potrebbe porre qualche difficoltà il termine μουσικός, che ho tradotto con «amico delle Muse», che non vuol affatto dire «poeta», come qualcuno ha erroneamente creduto. In realtà, il poeta si trova non al primo, ma addirittura al sesto posto, come subito vedremo. Qui si parla del «musico» come «filosofo», in quanto la filosofia è la più alta forma di musica, come Platone afferma nel *Fedone* (61 a 3-4: ὡς φιλοσοφίας οὔσης μεγίστης μουσικῆς). Nel *Fedro* si veda il mito delle

cicale, ministre delle Muse (259 c 2 sgg.), dove Platone dice che le cicale portano notizie degli uomini che le onorano in ciò a cui ciascuna di loro è preposta: «Alla più anziana, Calliope, e a quella che viene dopo di lei, Urania, portano notizia di coloro che trascorrono la vita nella filosofia e rendono onore alla musica che è loro propria» (259 d 3-5). E subito dopo: «Sono queste che, più di tutte le Muse, avendo cura del cielo e dei discorsi divini e umani, mandano un bellissimo suono di voce» (259 d 5-7). Al secondo posto vengono il re rispettoso della legge e colui che sa condurre una guerra e comandare; al terzo vengono politici, economisti e amministratori delle finanze, mentre al quarto posto vengono i maestri di ginnastica e i medici. Come dice Hildebrandt, *Platone*, p. 355: «Allo stadio supremo si trovano quindi i creatori spirituali, e ai tre successivi sono distribuiti gli uomini che debbono amministrare secondo la nuova spiritualità lo Stato e la formazione del corpo». Al quinto posto vengono gli indovini e al sesto i poeti. Si tratta di coloro che sopra ci sono stati descritti come posseduti da divina mania (senza scienza). Qui, inoltre, si associano i poeti con gli «imitatori», ossia si richiama in modo preciso la nota tesi sostenuta nel libro X della *Repubblica* (595 a-608 b). Al settimo posto vengono gli artigiani e gli agricoltori, ossia coloro che rientrano nella terza classe dei cittadini dello Stato ideale della Repubblica. All'ottavo posto Platone colloca i Sofisti e i demagoghi, alludendo al giudizio da lui espresso nel dialogo *Sofista* (cfr. in particolare 231 c-236 d; 247 d-268 d). Del tiranno, Platone pensa quanto dice di lui nel nono libro della *Repubblica* (571 a-580 c).

249 b 1-3. τῷ δὲ χιλιοστῷ... ἑκάστη: cfr. quanto viene precisato in maniera dettagliata in *Resp.* X 618 d-621 b.

249 b 6-**250** b 1. *Sesto momento del discorso di Socrate: la dottrina dell'anamnesi.* In questo scorcio del discorso, Platone acquisisce un nuovo elemento rispetto all'enunciato del *Simposio*: mette in evidenza il nesso fondante dell'«anamnesi», ossia del ricordo di quanto l'anima ha contemplato nella Pianura della Verità, sollecitato dal fatto che le cose di quaggiù sono «immagini» di quelle di lassù. La dottrina platonica dell'Eros raggiunge, in questo modo, il suo fondamento ultimo.

249 b 6-c 1. δεῖ γὰρ... συναιρούμενον: qui la dottrina delle Idee entra in funzione in maniera prevalentemente allusiva. Tuttavia, nella terminologia con cui è presentata (sia pure nel contesto di un discorso mitico), è spinta molto avanti nell'ottica della problematica dell'Uno, che viene ribadita con insistenza anche più avanti, in particolare in 263 b 6-d 8; 265 d 3 sgg., e soprattutto in 266 b 3-7; 270 d 1-7; 273 d 6-e 8. Il carattere dell'«unità» è fondamentale per la comprensione della teoria platonica delle Idee. Ciascuna Idea è una «Unità», e appunto nella fun-

zione che ontologicamente (e di conseguenza anche gnoseologicamente) esercita in quanto tale, dà ragion d'essere e comprensibilità alle cose sensibili che di essa partecipano. In funzione dell'Idea, pertanto, la molteplicità delle cose sensibili costituisce, a vari livelli e in vari modi, una unità-che-si-esplica-nella-molteplicità, e, per converso, una molteplicità unificata e unificabile. Di conseguenza, la vera conoscenza consiste nel saper «unificare» la molteplicità in una visione «sinottica», che raggruppa la molteplicità delle cose sensoriali nell'unità dell'Idea da cui dipendono. Già nella *Repubblica*, V 475 e 3-476 a 7, Platone metteva in rilievo questo carattere strutturale dell'Idea. Il «bello» e il «brutto», diceva, sono, ciascuno, un «uno»; e precisava: καὶ περὶ δὴ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ πάντων τῶν εἰδῶν πέρι ὁ αὐτὸς λόγος, αὐτὸ μὲν ἓν ἕκαστον εἶναι, τῇ δὲ τῶν πράξεων καὶ σωμάτων καὶ ἀλλήλων κοινωνίᾳ πανταχοῦ φανταζόμενα πολλὰ φαίνεσθαι ἕκαστον («E sul giusto e sull'ingiusto, sul bene e sul male e su tutte le altre Idee vale lo stesso discorso, e cioè che ciascuna di esse è una unità, ma che presentandosi dovunque per la comunanza con azioni, con corpi e con altre, ognuna appare multipla»). Ciò che discrimina l'uomo comune dal filosofo sta in questo: il primo si abbarbica al «molteplice», respingendo l'«unità», e non accetta in alcun modo ciò che dice il filosofo, ossia che il bello, il buono, il giusto siano, ciascuno, «un uno», «una unità» (cfr. *Resp.* V 479 a 4 sg.). Quindi, conclude Platone, gli uomini che non sono filosofi sono degli «errabondi fra i molti in tutti i modi» (*Resp.* VI 484 b 5: ἐν πολλοῖς καὶ παντοίως ἴσχουσιν). Invece il filosofo, come dialettico, sa risalire dalla «molteplicità» all'«unità», e sa guardare la realtà con uno «sguardo sinottico». In *Resp.* VII 537 c 7 Platone afferma in modo icastico: ὁ μὲν γὰρ συνοπτικὸς διαλεκτικός, ὁ δὲ μὴ οὔ.

249 c 1-4. τοῦτο δ' ἐστιν... τὸ ὂν ὄντως: questa è la più chiara e penetrante spiegazione teoretica che Platone ha dato dell'«anamnesi», identificandola con il procedimento dialettico sinottico. Platone ha presentato la dottrina dell'anamnesi per la prima volta nel *Menone*, collegandola, da un lato, con la dottrina orfico-pitagorica della metempsicosi (80 d-81 e); ma, dall'altro, ha dimostrato razionalmente la tesi con il celebre «esperimento maieutico», ossia interrogando uno schiavo ignaro di geometria, e facendogli emergere dall'animo alcune verità geometriche (cfr. 81 e-86 b). La dottrina dell'anamnesi, ben lungi dall'essere soltanto una metafora mitica, è la giustificazione teoretica della maieutica socratica. Se, mediante il metodo maieutico socratico, la verità può emergere dall'anima, è evidente che la verità deve, in qualche modo, avere strutturali connessioni con l'anima. Platone ha poi sviluppato ulteriormente la dottrina nel *Fedone* (72 e-76 a), svolgendo il seguente concetto. I dati che i sensi ci forniscono

mediante l'esperienza non corrispondono mai alla perfezione ed esattezza di certe nozioni che razionalmente abbiamo, come quelle della virtù, della bellezza e dei vari concetti etici e ontologici, dell'uguaglianza e dei vari concetti geometrici. Questo *plus* che non deriva dai sensi, proviene dal di dentro di noi. Ma il soggetto pensante non crea questo *plus*, bensì lo trova in sé, ossia lo ricava da sé come originario possesso, e in questo senso lo «ricorda» (cfr. in particolare *Phd.* 74 d-75 c). Si tratta della prima scoperta occidentale dell'*a-priori*, in senso metafisico.

249 c 4-e 1. διὸ δὴ... διακείμενος: in questo passo Platone mette in chiaro i nessi strutturali fra le immagini di cui fa uso e alcuni concetti metafisici. In particolare, l'immagine delle «ali» che mette l'anima del filosofo e che la fanno volare (πτεροῦται, c 4; πτερῶταί τε καὶ ἀναπτερούμενος, d 6) è espressione emblematica di quel concetto dell'avvicinarsi alle realtà intelligibili mediante la «memoria» (μνήμῃ, c 5). Vedendo il bello sensibile, il filosofo si «ricorda» del vero bello, quello intelligibile (ὁρῶν κάλλος, τοῦ ἀληθοῦς ἀναμιμνησκόμενος, d 5-6). «Mettere le ali» è espressione metaforica del rivolgersi dell'anima del filosofo al divino trascendente, mediante il metodo anamnestico della dialettica sinottica. L'immagine dell'«invasamento» del filosofo (ἐνθουσιάζων, d 2) e del suo apparire «fuori senno» agli uomini comuni viene spiegata concettualmente come distacco dalle occupazioni di tutti i giorni degli uomini e il suo rivolgersi e mettersi in connessione con il divino (ἐξιστάμενος δὲ τῶν ἀνθρωπίνων σπουδασμάτων καὶ πρὸς τῷ θείῳ γιγνόμενος, c 8-d 1). Infine, viene fornita adeguata spiegazione della «quarta forma di mania» che è l'Eros (λόγος περὶ τῆς τετάρτης μανίας, d 4-5), ossia dello «stato di mania» in cui si trova il filosofo innamorato (ὡς μανικῶς διακείμενος, d 8-e 1), mettendola in connessione con quel non-prendersi-più-cura-delle-cose-di-quaggiù, per guardare verso l'alto (βλέπων ἄνω, τῶν κάτω δὲ ἀμελῶν, d 7-8), ossia verso il mondo intelligibile, e, quindi, vivere imitando quello. Il richiamo alla terminologia misterica imprime a tutto il passo un tocco religioso (ved. a questo riguardo le analisi di Riedweg 1987, pp. 30-69).

249 c 5-6. πρὸς γὰρ... θεῖός ἐστιν: la tesi che qui viene espressa costituisce un punto centrale del pensiero platonico: si diventa divini (anche un dio diviene tale) mediante un rapporto contemplativo strutturale con l'Essere che sempre è (con il mondo ideale e in particolare con l'Idea suprema del Bene). In particolare, cfr. il passo, parallelo a questo nostro, contenuto in *Resp.* VI 500 b 8-d 1: «Infatti, o Adimanto, chi ha il suo pensiero veramente rivolto alle cose che sono (πρὸς τοῖς οὖσι), non ha neppure il tempo di guardare in basso alle faccende degli uomini e di riempirsi di invidia e di ostilità litigando con loro, ma, guardando e contemplando cose che sono sempre ben ordinate e sono

sempre nello stesso modo (εἰς τεταγμένα ἄττα καὶ κατὰ ταὐτὰ ἀει ἔχοντα ὁρῶντας), che non fanno né subiscono ingiustizie fra di loro, ma sono sempre in ordine e disposte secondo proporzione (κόσμῳ δὲ πάντα καὶ κατὰ λόγον ἔχοντα), egli imita appunto queste cose e si fa simile a esse, quanto più è possibile (ταῦτα μιμεῖσθαί τε καὶ ὅτι μάλιστα ἀφομοιοῦσθαι). O tu credi che ci sia qualche possibilità che chi ha dimestichezza con una cosa e l'ammira, non la imiti? [...] Perciò il filosofo, avendo dimestichezza con ciò che è divino e ordinato, diviene egli pure ordinato e divino, per quanto è possibile a un uomo (θείῳ δὴ καὶ κοσμίῳ ὅ γε φιλόσοφος ὁμιλῶν κόσμιός τε καὶ θεῖος εἰς τὸ δυνατὸν ἀνθρώπῳ γίγνεται)». Tutto ciò che è divino è tale in funzione di ciò che è divino in senso assoluto, e, in particolare, l'anima è divina in funzione della contemplazione e della imitazione di ciò che è divino in senso assoluto. Lo stesso Dio supremo (il Demiurgo, che è l'Intelligenza cosmica) è tale in funzione dell'Idea suprema del Bene, cui si ispira, che imita e mette in atto in tutti i particolari. Cfr. Reale, *Platone*, pp. 352-4 e 634-75.

249 e 1-**250** b 1. ὡς ἄρα... διαισθάνεσθαι: poiché la «mania» erotica nasce dall'«anamnesi», ossia dal ricordo del vero Essere, si pone, in quanto tale (ossia in quanto riporta alle realtà di lassù), al vertice delle forme di mania. Il riconoscere nelle cose di quaggiù una «immagine» (ὁμοίωμα) delle «realtà di lassù» (τῶν ἐκεῖ, 250 a 6) provoca lo stato erotico, che, dunque, nell'instaurare questo nesso con il vero Essere, si pone al di sopra della mania profetica, di quella telestica e di quella poetica.

249 e 4. καθάπερ γὰρ εἴρηται: è un rimando a 249 b 5-6.

250 a 6. τι τῶν ἐκεῖ ὁμοίωμα: questa concezione delle cose come «immagini» delle Idee intelligibili, richiamata anche subito sotto in b 3, costituisce una chiave dell'ontologia di Platone. Cfr. *Tim.* 29 a 6-b 2: οὕτω δὴ γεγενημένος πρὸς τὸ λόγῳ καὶ φρονήσει περιληπτὸν καὶ κατὰ ταὐτὰ ἔχον δεδημιούργηται· τούτων δὲ ὑπαρχόντων αὖ πᾶσα ἀνάγκη τόνδε τὸν κόσμον εἰκόνα τινὸς εἶναι («Se, pertanto, l'universo è stato generato così [*scil.* fu realizzato dall'Artefice guardando all'esemplare eterno], fu realizzato dall'Artefice guardando a ciò che si comprende con la ragione e con l'intelligenza e che è sempre allo stesso modo. Stando così le cose, è assolutamente necessario che quest'universo sia immagine di qualche cosa»).

250 b 1-e 1. *Settimo momento del discorso di Socrate: il privilegio della Bellezza.*

250 b 1-c 6. δικαιοσύνης... δεδεσμευμένοι: Platone pone qui le premesse in base alle quali spiegherà il privilegio che ha avuto in sorte la Bellezza. Le cose di quaggiù sono immagini di quelle di lassù;

tuttavia solo pochi lo comprendono e quindi è un privilegio di pochi il saper salire dalle copie all'originario intelligibile. La Giustizia, la Temperanza e tutte le altre Idee come queste, delle quali non è presente nessun «fulgore» (φέγγος) nelle cose di quaggiù, non vengono facilmente «ricordate». Per la Bellezza non è così. Per quale ragione? Il primo punto che Platone mette in rilievo, usando in modo poetico la terminologia dei misteri eleusini, consiste nel fatto che nell'al di là, quando le anime erano pure e senza l'impedimento del corpo, al seguito degli dèi, nella contemplazione del Bello erano iniziate alla più beata iniziazione (εἶδόν τε καὶ ἐτελούντο τῶν τελετῶν ἣν θέμις λέγειν μακαριωτάτην, b 8-c 1). Nel passo che segue Platone spiegherà il privilegio ontologico, gnoseologico e assiologico che, in conseguenza di questa straordinaria iniziazione, è toccato alla Bellezza.

250 c 3-4. φάσματα... ἐποπτεύοντες: è un richiamo alla terminologia dei misteri eleusini. Si tratta del momento culminante delle iniziazioni misteriche. Si ricordi che il primo momento delle iniziazioni era quello in cui l'adepto veniva «istruito», il momento culminante consisteva invece nel raggiungimento della visione, e quindi del godimento della visione suprema. Sull'uso dei due termini μυούμενοι ed ἐποπτεύοντες, si veda quanto precisa Riedweg 1987, p. 48, nt. 87, che rimanda al passo parallelo di *Symp.* 209 e 5, e intende il primo termine come indicante il concetto del momento finale nel suo complesso, nella sua interezza, il secondo, invece, in una parte specifica di esso. Ma forse i due termini vanno intesi qui in senso endiadico, ossia per esprimere il medesimo concetto dell'esperienza misterica con due termini che si rafforzano a vicenda. Si veda, del resto, l'uso di queste due espressioni in senso prevalentemente endiadico nella *Lettera VII*, 333 e 4.

250 c 4-6. καθαροὶ... δεδεσμευμένοι: immagini analoghe a questa dell'anima tumulata e rinchiusa come incarcerata nel corpo e come l'ostrica, si trovano in *Gorg.* 493 a; *Phd.* 62 b; 82 e; 83 d; *Crat.* 400 c. Una storia degli influssi di queste immagini platoniche in Courcelle, *Connais-toi-même*, pp. 325-414.

250 c 7-e 1. Ταῦτα... ἐρασμιώτατον: la Bellezza che abbiamo visto lassù luminosissima, nella suprema iniziazione al seguito degli dèi, con la più chiara e la più acuta delle nostre sensazioni la cogliamo qui sulla terra come luminosissima. Ma questo privilegio di essere l'Idea più manifesta e la più amabile è toccato solo alla Bellezza. Se, infatti, anche altre realtà di allora, come ad esempio la Saggezza, avessero avuto il privilegio di dare di sé una chiara immagine, avrebbero suscitato «terribili amori». Eros, la forza che ci fa risalire dalle cose di quaggiù a quelle di lassù, toccherebbe di per sé a tutte le realtà eterne, se noi di esse vedessimo nel sensibile una immagine chiara e un

fulgore analogo a quello della bellezza. Dunque, Eros è suscitato dalla Bellezza solamente a causa di quel particolare privilegio che essa ha avuto.

250 d 3-4. ὄψις γὰρ... αἰσθήσεων: è una caratteristica tipica della cultura greca quella di considerare la vista come la sensazione più elevata. Conviene leggere quanto sulla vista ci viene detto in *Tim.* 47 a 1-b 3: ὄψις δὴ κατὰ τὸν ἐμὸν λόγον αἰτία τῆς μεγίστης ὠφελίας γέγονεν ἡμῖν, ὅτι τῶν νῦν λόγων περὶ τοῦ παντὸς λεγομένων οὐδεὶς ἄν ποτε ἐρρήθη μήτε ἄστρα μήτε ἥλιον μήτε οὐρανὸν ἰδόντων. νῦν δ' ἡμέρα τε καὶ νὺξ ὀφθεῖσαι μῆνές τε καὶ ἐνιαυτῶν περίοδοι καὶ ἰσημερίαι καὶ τροπαὶ μεμηχάνηνται μὲν ἀριθμόν, χρόνου δὲ ἔννοιαν περί τε τῆς τοῦ παντὸς φύσεως ζήτησιν ἔδοσαν· ἐξ ὧν ἐπορισάμεθα φιλοσοφίας γένος, οὗ μεῖζον ἀγαθὸν οὔτ' ἦλθεν οὔτε ἥξει ποτὲ τῷ θνητῷ γένει δωρηθὲν ἐκ θεῶν. λέγω δὴ τοῦτο ὀμμάτων μέγιστον ἀγαθῶν («La vista, a mio giudizio, è diventata per noi causa della più grande utilità, in quanto dei ragionamenti che ora vengono fatti intorno all'universo, nessuno sarebbe mai stato fatto, se noi non avessimo visto né gli astri, né il sole, né il cielo. Ora, invece, il giorno e la notte, in quanto sono veduti, e i mesi e i cicli degli anni e gli equinozi e i solstizi hanno realizzato il numero e ci hanno fornito la nozione del tempo e la ricerca intorno alla natura dell'universo. Da queste cose ci siamo procurati il genere della filosofia, del quale nessun bene maggiore né venne né verrà mai alla stirpe umana, essendo un dono datoci dagli dèi. E dico appunto che questo degli occhi è il bene più grande»). Aristotele consacra questa concezione all'inizio della sua *Metafisica* (A 1, 980 a 24 sgg.).

250 d 6-e 1. νῦν δὲ κάλλος... ἐρασμιώτατον: è quanto di più toccante Platone ha detto sul bello. Gadamer, *Verità e Metodo*, p. 549, ne ha tratto alcune conseguenze ermeneutiche. Questa «funzione anagogica» del bello ne rileva la sua funzione ontologica strutturale. Infatti, «esso viene ad avere la funzione ontologica più importante che ci sia, cioè quella della mediazione ontologica fra idea e fenomeno. [...] La bellezza può essere anche percepita come il risplendere di qualcosa di ultraterreno, tuttavia è presente nel visibile».

250 e 1-252 c 2. *Ottavo momento del discorso di Socrate: come Eros fa rinascere le ali all'anima.*

250 e 1-251 a 1. ὁ μὲν οὖν... διώκων: il motivo per cui Platone considera l'Eros omosessuale pederastico come un amore superiore, dipende dal fatto che egli lo porta su un piano al di sopra della sessualità, ossia lo interpreta in dimensione prevalentemente spirituale, e quindi lo sublima. Portare questo Eros sul piano dell'amore eterosessuale, ossia collegarlo con le pratiche sessuali, significa perseguire un

«piacere contro natura» (παρὰ φύσιν ἡδονήν). Platone ribadisce questo giudizio anche in *Leg.* I 636 c 1-7, dove si afferma che, mentre il piacere dell'unione fra maschio e femmina per la procreazione è un «piacere naturale» (ἡδονὴ κατὰ φύσιν), il rapporto sessuale di maschio con maschio e di femmina con femmina è, invece, «contro natura» (παρὰ φύσιν) e i primi che hanno fatto questo, lo hanno fatto «per una sfrenatezza di piacere» (δι' ἀκράτειαν ἡδονῆς). Cfr. *Leg.* VIII 835 d 1-842 a 3; e in particolare 837 b 8-d 1, dove richiama il concetto che viene sviluppato in queste pagine del *Fedro*: «Da un lato, dunque, avremo chi è amante del corpo ed è affamato della sua fiorente giovinezza come di un frutto di stagione; costui si farà forza per saziarsene, senza curarsi dello stato d'animo dell'amato. Dall'altro lato avremo invece chi non dà soverchio valore alla brama del corpo, e per questo, pur ammirandolo, piuttosto che bramandolo, con la sua anima desidera sinceramente un'altra anima (ἐρῶν, τῇ ψυχῇ δὲ ὄντως τῆς ψυχῆς ἐπιτεθυμηκώς), così da ritenere un mero atto di violenza il godimento che segue al rapporto fra due corpi (ὕβριν ἥγηται τὴν περὶ τὸ σῶμα τοῦ σώματος πλησμονήν), e da onorare insieme e rispettare la temperanza, il coraggio, la magnanimità e l'assennatezza, tanto che il suo desiderio sarebbe quello di vivere in stato di castità con il suo amato casto (ἁγνεύειν ἀεὶ μεθ' ἁγνεύοντος τοῦ ἐρωμένου βούλοιτ' ἄν)» (traduzione di R. Radice, in Reale 1991).

251 a 1-c 5. ὁ δὲ ἀρτιτελής... πτερά: sotto l'immagine della rinascita delle ali sta un preciso concetto. Coloro che non sono iniziati o hanno guastato con la corruzione l'iniziazione, non risalgono dalla bellezza dei corpi di quaggiù alla Bellezza di lassù e si perdono nel piacere del sesso; invece, chi è di recente iniziato (ἀρτιτελής), ossia ha molto contemplato quegli esseri che veramente sono nella Pianura della Verità (ὁ τῶν τότε πολυθεάμων), vedendo la bellezza di quaggiù, prova il desiderio di elevarsi alla Bellezza di lassù. Sente brividi e sentimenti provati nella conoscenza del Bello di allora. L'«effluvio di bellezza» che proviene dall'amato penetra attraverso gli occhi e giunge al punto da cui l'ala trae alimento e la fa rinascere. Platone richiama l'immagine del prurito che sentono i bimbi quando spuntano a loro i denti per descrivere l'effetto prodotto dal rinascere delle ali dell'anima (c 1-5). Sono immagini che vanno intese come espressione della situazione dell'anima che, alla vista della bellezza fisica, sente rinascere in sé il ricordo di quella metafisica. Analogamente, l'atteggiamento dell'innamorato nei confronti dell'amato quasi come di fronte all'immagine sacra di un dio (che alle rr. a 4-7 Platone mette in rilievo) va inteso in senso metaforico, ossia come immagine del particolare rispetto e della venerazione che la bellezza nelle sue varie manife-

stazioni merita, per la ragione che essa ha avuto in sorte di essere visibile anche nella dimensione fisica, richiamandoci alla memoria quella intelligibile, e riportandoci alle origini metafisiche.

251 a 3 sgg. πρῶτον μὲν ἔφριξε...: in questo e nei passi che seguono è difficile non avvertire una eco di celebri versi di Saffo, il fr. 31 Lobel-Page.

251 c 5-**252** a 1. ὅταν μὲν... καρποῦται: Platone evidenzia l'immagine del «flusso d'amore» (ἵμερος, c 7, d 4, e 3), ed esplicita l'interpretazione dell'esperienza d'amore come la gioia che l'anima prova nel «ricordo della bellezza» (μνήμην δ' αὖ ἔχουσα τοῦ καλοῦ, 251 d 6-7). Il «flusso d'amore» che proviene dall'amato scioglie i condotti ostruiti delle ali, rispuntano le penne, cessano i travagli, e l'anima prova un piacere dolcissimo. In *Crat.* 419 e 3-420 b 5, Platone dice che ἵμερος ricevette questo nome da ῥοῦς, ossia dalla corrente che trascina, e, quindi, è un fluire bramoso e desideroso, ἱέμενος ῥεῖ καὶ ἐφιέμενος, che trascina l'anima nell'impeto dello scorrimento, ἔσις τῆς ῥοῆς. Il collegamento di ἵμερος con ἔρως, poi, viene spiegato così. Poiché Eros penetra nell'anima dal di fuori, εἰσρεῖ ἔξωθεν, e la corrente (ῥοή) che penetra non appartiene a chi la riceve, ma penetra negli occhi dal di fuori, per questo motivo è stato detto appunto ἔσρος da ἐσρεῖν, cioè dal «penetrare dal di fuori», mentre oggi si dice ἔρως, sostituendo l'omicron con l'omega. Connettendo questo passo del *Cratilo* con il passo precedente del nostro dialogo (cfr., in particolare, 251 b 1-7), Robin (*Phèdre* 1933, p. 46, nt. 1) interpreta le tre sillabe di ἵμερος come espressione dei concetti del «procedere in avanti» (ἰέναι) di «particelle» (μέρη) di una «corrente» (ῥοή). È il simbolo metaforico di quel *quid* che il bello sensibile, percepito dagli occhi, produce nell'anima mediante l'anamnesi.

252 a 1-b 1. ὅθεν... πόνων: è l'interpretazione capovolta di alcuni dei mali che Lisia attribuiva all'innamorato, e che, nella nuova ottica dell'Eros, rivelano una qualità positiva.

252 b 1-9. τοῦτο δὲ... ἀνάγκην: gli Omeridi (cui Platone fa richiamo anche in *Ion* 530 d 7, nonché in *Resp.* X 599 e 6) costituivano una sorta di corporazione di rapsodi e interpreti di Omero, che aveva il suo centro in Chio. Il termine ἀποθέτων (r. 5) significherebbe testi «poco diffusi», «privati», «segreti», «non pubblicati», e gli studiosi hanno posto l'accento sull'uno o sull'altro di questi significati (cfr. in particolare Labarde, *L'Homère*, p. 378 sgg.). Qui, in ogni caso, Platone fa un raffinato gioco ironico: i versi che riporta sono certamente di sua invenzione, e mirano a dare quell'alone sacrale omerico (per il letterato Fedro, che è particolarmente sensibile all'autorità dei poeti) all'immagine di Eros che ridà le ali all'anima. Con il riferimento a poemi «poco diffusi» e «segreti» forse Platone richiama scherzosa-

mente le sue «dottrine non-scritte», riserbate ai suoi discepoli all'interno dell'Accademia. Controversa è la spiegazione del motivo per cui il secondo verso sia irriverente (ὑβριστικόν, r. 6). In passato si pensava che Pteros richiamasse un termine che aveva un significato erotico; cfr. anche (ἀνα)πτεροῦν, 255 c 7-d 1 (si veda, ad esempio, Ritter, *Phaidros*, p. 129, la cui interpretazione è molto poco convincente). Qualcuno pensa che il termine faccia riferimento all'irregolarità metrica del secondo verso, cui Platone fa espresso richiamo (su tale irregolarità cfr. de Vries, *Commentary*, p. 160). Qualcun altro pensa che l'irriverenza consista nel fatto che gli dèi attribuiscono a Eros «un nome che non è suo (cfr. 238 c) e che è ridicolo» (Brisson, *Phèdre*, p. 215, nt. 240). Si tenga presente il fatto che anche in altri casi gli dèi chiamano certe cose con nomi differenti da quelli usati dagli uomini; cfr. Omero, *Il.* I 403 sg.; XIV 291; XX 74; *Od.* X 305; XII 61. Platone stesso, in *Crat.* 391 d 4-e 1, alla domanda su che cosa Omero dica dei nomi, risponde: πολλαχοῦ· μέγιστα δὲ καὶ κάλλιστα ἐν οἷς διορίζει ἐπὶ τοῖς αὐτοῖς ἅ τε οἱ ἄνθρωποι ὀνόματα καλοῦσι καὶ οἱ θεοί. ἢ οὐκ οἴει αὐτὸν μέγα τι καὶ θαυμάσιον λέγειν ἐν τούτοις περὶ ὀνομάτων ὀρθότητος; δῆλον γὰρ δὴ ὅτι οἵ γε θεοὶ αὐτὰ καλοῦσιν πρὸς ὀρθότητα ἅπερ ἔστι φύσει ὀνόματα· ἢ σὺ οὐκ οἴει; («Ne tratta in molti passi, ma i più significativi e belli sono quelli in cui distingue, riguardo agli stessi oggetti, i nomi assegnati dagli uomini e dagli dèi. Oppure non credi che egli, in questi, dica qualcosa di significativo e di mirabile sulla correttezza dei nomi? È chiaro, infatti, che gli dèi, quanto a correttezza, attribuiscono proprio i nomi che convengono per natura, oppure tu non lo credi?»). Forse l'irriverenza consiste nel variare la terminologia in riferimento al grande Eros, presentando Pteros proprio come quel nome che conviene alla cosa per natura («Colui che dà le ali»), e quindi variando un nome che, in qualche modo, parrebbe dover essere intangibile, e addirittura attribuendo questa variazione (mentendo) agli dèi.

252 c 3-253 c 6. *Nono momento del discorso di Socrate: Eros e l'imitazione del dio di cui si era seguaci.*

252 c 3-e 1. Τῶν μὲν... ὀργιάσων: viene qui enunciato il concetto-chiave di questo passo. Ciascuno vive καθ' ἕκαστον θεόν, οὗ ἕκαστος ἦν χορευτής (d 1), secondo il dio di cui era seguace nell'al di là, e cerca di onorare e di imitare quel dio nella misura del possibile: ἐκεῖνον τιμῶν τε καὶ μιμούμενος εἰς τὸ δυνατὸν ζῇ (d 1-2). Platone riprende il concetto di «imitazione del dio», di cui ha già detto a 248 a 2, connettendolo in maniera ancora più forte con Eros. Proprio mettendo in atto questa imitazione del dio di cui era seguace (τούτῳ τῷ τρόπῳ, d 4), il vero amante si comporta con l'amato e con gli altri. La scelta dell'amato

viene fatta dal vero amante, per attuare, nel modo migliore, quell'«imitazione del dio» di cui era seguace (d 5-e 1), e quindi per quell'aiuto che l'amato offre, ossia per quel «ricordo» del vero Essere che la sua bellezza suscita.

252 e 1-253 b 1. οἱ μὲν δὴ... θεῷ: chi era al seguito di Zeus cerca un amato che porti nella sua anima quei caratteri che sono propri di Zeus stesso, cioè «dote filosofica» e «capacità di comando», e, trovatolo, lo aiuta a mettere in atto quei caratteri. E l'amante ama l'amato sempre di più, proprio perché il rapporto con lui lo spinge a guardare sempre di più verso quel dio, e il «ricordo» lo rende «invasato» di una ispirazione divina, che, rafforzando quei caratteri in modo adeguato, nella misura del possibile lo fa essere sempre più partecipe del dio e del divino (καθ' ὅσον δυνατὸν θεοῦ ἀνθρώπῳ μετασχεῖν, 253 a 4-5). A sua volta, quanto l'amante attinge dal dio lo riversa sull'amato, con l'effetto di rendere anche l'amato sempre più simile al loro dio (ὡς δυνατὸν ὁμοιότατον τῷ σφετέρῳ θεῷ, 253 a 7-b 1). Viene qui presentata in altra ottica la salita nella scala d'amore di cui parla il *Simposio*: Eros porta al divino (210 a 1-212 a 7). Come crede Hildebrandt (*Platone*, p. 348), nel passo c'è un riferimento autobiografico a Dione «designato all'eredità di Platone, quanto alla sua concezione della filosofia come forza politica». Basta leggere il testo in carattere maiuscolo, per vedere il richiamo a Dione: ΔΙΟΣ ΔΙΟΝ ΤΙΝΑ ΕΙΝΑΙ (la differenza è solo di una lettera, omicron, invece di omega: ΔΙΩΝ). Platone conobbe Dione (che era sui vent'anni) nel primo viaggio in Sicilia, a Siracusa, e con lui strinse una solida amicizia. Lo giudicava dotato di intelligenza filosofica e di capacità di comando, e quindi in grado di realizzare il modello del vero uomo di Stato. Nel 357 a.C. Dione riuscì a prendere il potere in Siracusa, ma non ebbe successo, e già nel 353 veniva ucciso.

253 a 1-5. διὰ τὸ συντόνως... μετασχεῖν: in questo passo Platone esprime la stretta connessione fra logos e passione: l'«entusiasmo» è strutturalmente connesso alla «memoria», all'anamnesi dell'essere intelligibile (messa in atto dalla bellezza dell'amato), e alla «partecipazione» al divino.

253 a 6-b 1. κἂν ἐκ Διὸς... θεῷ: Platone rovescia il modo di intendere l'omofilia da parte delle persone colte dei suoi tempi. Eros viene inteso quale forza di assimilazione ed elevazione al divino. Viene capovolto il pensiero espresso da Lisia, ma anche quello espresso nel *Simposio* da Pausania (180 c 1-185 c 3) e ripreso da Alcibiade (217 a 2-219 d 2). L'innamorato, risalendo al dio di cui era seguace, spinto da quella «memoria» che suscita la bellezza dell'amato, ciò che attinge dal dio lo riversa nell'animo dell'amato stesso, rendendolo in que-

sto modo sempre più simile a quel dio di cui anche l'amato era seguace insieme all'innamorato.

253 a 6. ὥσπερ αἱ βάκχαι: sulle Baccanti, ved. le note a 228 b 7, 234 d 5-6.

253 b 1-3. ὅσοι... τὰ αὐτά: cfr. 252 c 3-4; 252 e 1-253 b 1. Platone aveva fatto richiamo al dio Zeus e alla corrispondenza dei caratteri dei suoi seguaci ai caratteri del dio; e in 252 c 4-7 aveva fatto richiamo ad Ares e alla corrispondenza dei suoi caratteri a quelli dei suoi seguaci; così, ora, fa richiamo alla dea Era alla stessa maniera, e subito sotto farà richiamo ad Apollo. Il carattere di Era e dei suoi seguaci è condensato in quello della «regalità», che compete alla dea come regina degli dèi.

253 b 3-c 2. οἱ δὲ Ἀπόλλωνος... ποιοῦσι: Apollo nel *Fedone* (cfr. in particolare 60 c sgg.; 85 b) è più volte messo in relazione con Socrate, e quindi con il filosofo per eccellenza. Qui, invece, Platone ha dato preminenza a Zeus (cfr. 252 e 1-253 b 1), probabilmente per sottolineare i rapporti spirituali da lui intrecciati con Dione (cfr. la nota a 252 e 1-253 b 1). In ogni caso, mette in evidenza l'«equilibrio» e l'«armonia» che i seguaci di Apollo hanno nei loro rapporti con gli amati, e che si pongono ben al di sopra dell'invidia e della rozza malevolenza, che, invece, avrebbero nel loro animo gli innamorati di cui parla Lisia (si ponga attenzione in particolare alle parole con cui Platone caratterizza gli amanti seguaci di Apollo: οὐ φθόνῳ οὐδ' ἀνελευθέρῳ δυσμενείᾳ χρώμενοι πρὸς τὰ παιδικά, 253 b 7-8).

253 c 2-6. προθυμία... τρόπῳ: ribadisce, formulando una tesi in esatta antitesi con quella di Lisia, il positivo che deriva all'amato dall'amico che sia «in stato di mania per amore», ossia di mania divina (ὑπὸ τοῦ δι' ἔρωτα μανέντος φίλου, c 4-5).

253 c 7-255 b 7. *Decimo momento del discorso di Socrate: ripresa della metafora dell'anima come carro alato.* La ripresa di questa metafora con l'aggiunta di una dettagliata descrizione dei particolari rende conto della dinamica dei sentimenti che si accompagnano all'Eros. Platone ribadisce il fatto che si tratta di un «mito», ossia dello stesso mito con cui ha iniziato il grande discorso di Socrate (Καθάπερ ἐν ἀρχῇ τοῦδε τοῦ μύθου, 253 c 7), e intende conservarlo tale (νῦν ἔτι ἡμῖν ταῦτα μενέτω, 253 d 1). Ma, poiché si tratta di un «mito», è nell'ottica del pensare per immagini e per miti che ci si deve collocare per capirlo. Vengono messi ben in evidenza, sempre per immagini, quei vertici assiologici, coi quali Eros si realizza nella sua statura metafisica e nella sua globalità (cfr. 254 b 7-255 a 1).

253 c 7-254 b 3. Καθάπερ... τὸ κελευόμενον: questo passo riecheggia un punto della *Repubblica* (IX 580 d 2-581 a 1): ἐπειδή,

ὥσπερ πόλις [...] διῄρηται κατὰ τρία εἴδη, οὕτω καὶ ψυχὴ ἑνὸς ἑκάστου τριχῇ δέξεται, ὡς ἐμοῖ δοκεῖ, καὶ ἑτέραν ἀπόδειξιν. [...] τριῶν ὄντων τριτταὶ καὶ ἡδοναί μοι φαίνονται, ἑνὸς ἑκάστου μία ἰδία· ἐπιθυμίαι τε ὡσαύτως καὶ ἀρχαί. [...] τὸ μὲν [...] ἧν ᾧ μανθάνει ἄνθρωπος, τὸ δὲ ᾧ θυμοῦται, τὸ δὲ τρίτον διὰ πολυειδίαν ἑνὶ οὐκ ἔσχομεν ὀνόματι προσειπεῖν ἰδίῳ αὐτοῦ, ἀλλὰ δ μέγιστον καὶ ἰσχυρότατον εἶχεν ἐν αὑτῷ, τούτῳ ἐπωνομάσαμεν· ἐπιθυμητικὸν γὰρ αὐτὸ κεκλήκαμεν διὰ σφοδρότητα τῶν τε περὶ τὴν ἐδωδὴν ἐπιθυμιῶν καὶ πόσιν καὶ ἀφροδίσια καὶ ὅσα ἄλλα τούτοις ἀκόλουθα, καὶ φιλοχρήματον δή, ὅτι διὰ χρημάτων μάλιστα ἀποτελοῦνται αἱ τοιαῦται ἐπιθυμίαι («Come la Città, [...] così anche l'anima di ciascun individuo è tripartita. Se si tiene conto di ciò, a mio giudizio, c'è la possibilità di addurre una seconda dimostrazione. [...] Siccome tre sono le parti, tre mi pare che siano i piaceri, uno per ciascuna parte, e altrettanti i desideri e le forme di governo. [...] Con una parte l'uomo apprende, con l'altra si adira; alla terza parte, invece, a motivo della sua varietà, non siamo riusciti a dare un nome proprio e specifico, ma l'abbiamo indicata a partire dall'elemento che in essa risultava più marcato e predominante. L'abbiamo pertanto chiamata concupiscibile per il suo irrefrenabile desiderio di cibo, di bevande, di sesso e di tutti gli altri piaceri a questi connessi. Peraltro, l'abbiamo pure chiamata avida di denaro, perché è appunto il denaro che permette di soddisfare ogni desiderio di tal genere»). Per una corretta interpretazione della metafora dell'anima come carro alato, va tenuto presente il fatto che Platone si muove su due piani diversi. All'inizio egli ha parlato delle anime nel loro *status* originario, ossia prima della loro caduta e discesa nei corpi, e ha descritto la struttura ontologica delle anime umane e divine; ora parla, invece, dell'anima che è discesa nei corpi. Prima, Platone ha parlato di ψυχὴ πᾶσα (246 b 6; 247 d 2), mentre qui parla di ψυχὴ ἑκάστη (253 c 7-8). Prima ha parlato della struttura metafisica dell'anima in quanto tale, collocandosi su un piano generale; ora, invece, parla di ciascuna delle anime individuali. Con molta probabilità, i due cavalli di cui Platone ha parlato sopra, quelli che si riferiscono all'anima prima della sua caduta nei corpi, indicano la struttura metafisica originaria dell'anima, mentre quelli qui descritti potrebbero corrispondere alle due forme di anime mortali, la cui creazione, come ci viene detto nel *Timeo* (69 a 5-70 a 7; 70 d 7 sgg.), il Demiurgo ha affidato agli dèi da lui creati, con la esplicita raccomandazione di operare in base agli stessi criteri da lui seguiti (le forme delle anime create dagli dèi creati, quindi, devono rispecchiare la struttura del modello originario). Solo se si fa questa distinzione, il mito risulta coerente: infatti, nell'al di là l'impulso legato all'irrefrenabile desiderio di cibo e in particolare di

sesso non potrebbe giocare alcun ruolo, mentre ben diversa risulterebbe essere la funzione del cavallo nero nell'al di qua. Dobbiamo tenere presente l'esplicito avvertimento fatto da Platone stesso, proprio all'inizio della narrazione mitica, 246 a 3-6: «Sulla immortalità dell'anima abbiamo detto a sufficienza. Sull'Idea di anima dobbiamo dire quanto segue. Spiegare quale sia, sarebbe compito di una esposizione divina in tutti i sensi e lunga; ma dire a che cosa assomigli è una esposizione umana e piuttosto breve. Parliamone, pertanto, in questo modo». Il discorso sull'Idea dell'anima viene qui presentato secondo ᾧ δὲ ἔοικεν, «ciò a cui assomiglia», ossia come un gioco allusivo delle immagini che rimandano al modello.

254 b 3-7. καὶ πρὸς... βεβῶσαν: questa è l'immagine che esprime il vertice assiologico che infonde a Eros tutta la sua forza. La «memoria» (μνήμη, b 5) indica l'«anamnesi» che dalla bellezza fisica (che l'amante vede nell'amato) riporta all'originario Bello intelligibile, ossia all'«Idea del bello» (qui indicata con l'espressione τοῦ κάλλους φύσις, che è l'esatto equivalente di τοῦ κάλλους ἰδέα). La «temperanza» (σωφροσύνη) è un termine assai complesso, che ritorna da un capo all'altro del *Fedro*, con svariati significati. Qui, ovviamente, significa l'«autodominio», l'«ordine perfetto» che deriva dal logos nel suo più alto significato, ossia dal logos in connessione con il Bene: non quel logos ridotto alla dimensione del razionalismo sofistico, capace di amministrare solo cose piccole e mortali, di cui ha parlato Lisia. Su questo concetto di autodominio cfr. Griswold 1986.

254 e 5. ὀδύναις ἔδωκεν: espressione desunta da Omero, *Il.* V 397 ὀδύνῃσιν ἔδωκεν, ripetuta anche in *Od.* XVII 567.

255 a 1-b 2. ἅτε... εἶναι: capovolgimento della tesi che sosteneva Lisia, cfr. in particolare 232 a 6-b 5. Sull'affermazione che mai un malvagio può essere amico di un malvagio, né un buono non amico di un buono, cfr. un passo del *Liside* (214 b 8-d 4), dove, prendendo le mosse da quei poeti (come per esempio Omero) e da quei sapienti (come per esempio Empedocle) i quali affermano che il simile stringe amicizia con il simile, Platone precisa che costoro dicono il vero forse solo per metà, δοκεῖ γὰρ ἡμῖν ὅ γε πονηρὸς τῷ πονηρῷ, ὅσῳ ἂν ἐγγυτέρω προσίῃ καὶ μᾶλλον ὁμιλῇ, τοσούτῳ ἐχθίων γίγνεσθαι. ἀδικεῖ γάρ· ἀδικοῦντας δὲ καὶ ἀδικουμένους ἀδύνατόν που φίλους εἶναι. [...] ταύτῃ μὲν ἂν τοίνυν τοῦ λεγομένου τὸ ἥμισυ οὐκ ἀληθὲς εἴη, εἴπερ οἱ πονηροὶ ἀλλήλοις ὅμοιοι. [...] ἀλλά μοι δοκοῦσιν λέγειν τοὺς ἀγαθοὺς ὁμοίους εἶναι ἀλλήλοις καὶ φίλους, τοὺς δὲ κακούς, ὅπερ καὶ λέγεται περὶ αὐτῶν, μηδέποτε ὁμοίους μηδ' αὐτοὺς αὑτοῖς εἶναι, ἀλλ' ἐμπλήκτους τε καὶ ἀσταθμήτους· ὃ δὲ αὐτὸ αὑτῷ ἀνόμοιον εἴη καὶ διάφορον, σχολῇ γε τῷ ἄλλῳ ὅμοιον ἢ φίλον γένοιτ' ἄν («Mi pare infatti che un uomo malvagio, quanto più si av-

vicina a un altro pure malvagio, e lo frequenta, tanto più lo odia. Questo infatti gli fa del male e tra chi fa del male e chi lo subisce è impossibile che ci sia amicizia. [...] Dunque, la metà del detto non sarebbe veritiera, se i malvagi fossero tra loro simili. [...] Mi pare, piuttosto, che intendano che i buoni sono simili ai buoni e amici tra di loro, mentre i malvagi, per quel che si dice di loro, non sono mai simili fra di loro né sempre uguali a sé stessi, ma mutevoli e instabili, e chi non permane uguale a sé stesso, ma cambia, è difficile che diventi simile a un altro o amico suo»).

255 b 3-7. προσεμένου... φίλον: ulteriore capovolgimento della tesi di Lisia: lungi dall'essere un «malato», il vero amante è pervaso «da divina mania», ossia è un amico posseduto da un dio, ἔνθεον φίλον, e proprio per questo offre un'amicizia assai ricca di doni spirituali.

255 b 7-**256** b 7. *Undicesimo momento del discorso di Socrate: come Eros ridà le ali all'anima.* Il discorso su Eros affronta due problemi conclusivi: in primo luogo, viene spiegato in che modo l'amato instaura un rapporto positivo con il vero amante; in secondo luogo, viene indicata la ragione per cui Eros ridà le ali alle anime.

255 b 7-d 3. ὅταν... ἐνέπλησεν: Platone ricorre all'immagine del «flusso d'amore» (ἵμερον, c 1, di cui ha già sopra parlato, 251 c 5 sgg.), che coincide sostanzialmente con il «flusso di bellezza» (τὸ τοῦ κάλλους ῥεῦμα, c 5-6, di cui pure ha già parlato sopra, τοῦ κάλλους τὴν ἀπορροήν, 251 b 1-2) e con ciò che esso provoca. E per spiegare questa immagine Platone usa altre due bellissime immagini: quella di un colpo di vento che investe un corpo solido e levigato e ritorna al punto da cui era partito, e quella di un suono che, allo stesso modo, colpisce un corpo solido e levigato e rimbalza come eco ritornando al punto di origine. Analogamente, il flusso di bellezza, partito dalla bellezza dell'amato, penetra nell'amante, e, per rimbalzo, ritorna all'amato da cui era partito, penetra attraverso i suoi occhi, irriga i condotti delle penne dell'anima e le fa rispuntare. In tal modo, Eros entra anche nell'anima dell'amato.

255 c 1-2. δν ἵμερον... ὠνόμασε: il mito di Ganimede, qui richiamato per ricordare la genesi del termine «flusso d'amore», nelle *Leggi* (I 636 c 7-d 4) viene presentato in modo negativo, in connessione alla condanna, di cui abbiamo detto sopra, dell'omosessualità.

255 d 3-**256** a 6. ἐρᾷ... ἀντιτείνει: l'Eros che nasce nell'amato è un «riflesso di Eros» (ἀντέρωτα, e 1). È un Eros dell'amato in risposta a quello dell'amante, che Platone designa con l'espressione εἴδωλον ἔρωτος, dove «immagine», εἴδωλον, significa la copia dell'originale indebolita, come viene espressamente ribadito: il desiderare connesso a questa «immagine di Eros» è, sì, corrispondente all'origi-

nale (παραπλησίως μέν, 255 e 2), ma in maniera indebolita (ἀσθενεστέρως δέ, 255 e 3). I sentimenti e le passioni che suscita l'Eros nell'amato sono analoghi a quelli dell'amante: se il suo cavallo nero non agisce in modo sfrenato come quello dell'amante, si dispone tuttavia in modo condiscendente. Ma anche nell'animo dell'amato il cavallo bianco e l'auriga, in corrispondenza a quanto ha luogo nell'animo dell'amante, portano alla vittoria il pudore, ossia il rispetto e la ragione. C'è quindi piena corrispondenza fra l'Eros del vero amante e l'Eros che nasce in risposta nell'amato.

256 a 7-b 3. ἐὰν μὲν... ἀρετή: queste sono le conclusioni: la vittoria della ragione, l'acquisizione di un perfetto «autodominio» e «ordine» interiore, dominio su quella parte dell'anima da cui deriva il vizio e rinvigorimento di quella parte dell'anima da cui deriva la virtù. Ed è questo che fa rimettere le ali all'anima, e la fa volare.

256 b 3-5. τελευτήσαντες... νενικήκασιν: le parole conclusive del ragionamento fatto sopra, ossia il diventare «alate» e «leggere», che tocca alle anime che seguono Eros filosofico, sono chiarissime. Non è altrettanto chiara la metafora delle gare olimpiche. Platone può riferirsi a una gara specifica fra tre differenti; ma, come qualcuno pensa, Platone può riferirsi invece alla lotta, che si vinceva dopo aver per tre volte sconfitto l'avversario. Nell'*Eutidemo* (277 d 1-2) si legge: ἔτι δὴ ἐπὶ τὸ τρίτον καταβαλῶν ὥσπερ πάλαισμα ὥρμα ὁ Εὐθύδημος τὸν νεανίσκον («Eutidemo stava per assalire per la terza volta il giovane, come nella lotta»); nella *Repubblica* (IX 583 b 2-3): τὸ δὲ τρίτον ὀλυμπικῶς τῷ σωτῆρί τε καὶ τῷ Ὀλυμπίῳ Διί («La terza vittoria, secondo il rituale delle Olimpiadi, a Zeus Salvatore e Olimpio»). Ma se il significato specifico è incerto, il senso generale della metafora è evidente: la lotta della ragione coi sensi è complessa e faticosa, e la vittoria è come una grandiosa vittoria in una gara olimpica.

256 b 5-7. οὗ μεῖζον... ἀνθρώπῳ: per σωφροσύνη ἀνθρωπίνη si intende la temperanza basata sulla ragione puramente umana di tipo sofistico, di cui ha parlato Lisia; per θεία μανία si intende il mero entusiasmo scisso dalla ragione e la mera passione erotica. La mediazione sintetica tra le due forze comporta un accrescimento di esse e un guadagno ben più alto di quanto ciascuna, isolatamente presa, è in grado di dare. Gaiser (*L'oro*, p. 81) ha scritto: «Solo con l'intelligenza umana non si va avanti; non si va neppure avanti con un abbandono totale di fronte al divino. Si deve piuttosto guadagnare, in aggiunta all'influsso divino che ci pervade, il sicuro sobrio sapere mediante l'avvedutezza o temperanza filosofica».

256 b 7-**257** a 2. *Dodicesimo momento del discorso di Socrate: quando Eros non ridà le ali all'anima.* Le anime di coloro che cadono non ri-

mettono le ali, ma sentono forte desiderio di rimetterle; nei cicli delle vite terrene non scenderanno negli Inferi, e, quando rimetteranno le ali secondo i tempi prestabiliti, le rimetteranno insieme.

256 e 3-**257** a 2. Ταῦτα... παρέξει: è la più tagliente formulazione del giudizio sul razionalismo sofistico di Lisia: la sua «temperanza» non è altro che σωφροσύνη θνητή, capace solo di gestire «cose mortali e povere»; impoverisce e rende gli uomini gretti, sempre più ristretti nella dimensione del terreno.

257 a 3-b 6. *Conclusione.* Socrate riassume il senso della palinodia offerta come espiazione della colpa commessa con il primo discorso, il cui vero responsabile è stato Lisia.

257 a 6-9. ἀλλὰ... εἶναι: questa richiesta a Eros, posta da Platone in bocca a Socrate, di non diminuirgli ma di accrescergli l'«arte di amare», τὴν ἐρωτικὴν τέχνην, va intesa nel suo giusto senso. Si vedrà (266 b 3) come Socrate si dirà «amante» (ἐραστής) della dialettica. Si tratta di quell'Eros filosofico, che media sinteticamente ragione e passione.

257 b 4. Πολέμαρχος: Polemarco, fratello di Lisia, è deuteragonista nel primo libro della *Repubblica.*

257 b 4-5. ὁ ἐραστὴς ὅδε: si tratta di Fedro, detto ancora «innamorato» di Lisia, ma, come vedremo, ormai convertito alla filosofia.

257 b 7-**259** d 9. TERZO INTERLUDIO: MESSAGGIO TEORETICO E MITO DELLE CICALE.

Sull'importanza di questo intermezzo teoretico cui viene accostato, a ragion veduta, il mito delle cicale divenuto assai famoso, cfr. Introduzione VI 2. Lo scopo dell'intermezzo è quello di fare emergere in primo piano il problema di fondo del dialogo: quale deve essere il modo corretto di fare discorsi in generale e di scrivere in particolare. Il mito delle cicale contiene un messaggio particolare: le cicale, come profetesse delle Muse, infondono ispirazione, ma ammirano coloro che non si lasciano incantare, ossia chi sa mediare ispirazione e ragione.

257 c 1-4. τὸν λόγον... ἀντιπαρατεῖναι: Fedro è ormai convinto che è vero esattamente il contrario di ciò che aveva, con convinzione, sostenuto all'inizio (234 e 1 sgg.), ossia che nessuno dei Greci sarebbe stato in grado di dire sull'Eros cose migliori e di maggiore ampiezza rispetto a quelle dette da Lisia nel suo discorso.

257 c 4-7. καὶ γάρ... γράφειν: alcuni politici biasimavano coloro che scrivevano discorsi. Platone intende confutare e capovolgere questo biasimo, mostrandone non solo l'infondatezza, ma anche la malafede con cui viene sollevato. Il logografo era chi scriveva discorsi nel-

le varie occasioni, di carattere politico, giudiziario, privato. Qui, il termine suona senza dubbio nel senso spregiativo di «fabbricatore di discorsi». In certi casi, la valutazione spregiativa poteva avere fondamento, ma il problema dello scrivere discorsi ha ben altra importanza, come ora Platone si accinge a dimostrare.

257 c 8-d 3. Γελοῖόν γ'... ἔλεγεν: qui Platone pronuncia un giudizio sul carattere di Lisia, che rimarrà ben lontano dal lasciarsi intimorire da siffatte critiche: giudizio certamente *post eventum*, ma proprio per questo significativo per l'apprezzamento che esprime sul forte carattere dell'uomo Lisia, malgrado le critiche che abbiamo letto e che leggeremo sulla sua opera. Il secondo punto anticipa l'interpretazione che Platone dà delle critiche rivolte contro gli scrittori in generale: coloro che criticano la scrittura e gli scrittori non esprimono ciò che pensano, bensì proprio l'opposto di ciò che veramente pensano. La verità è che certi politici criticano i discorsi scritti in quanto non sono in grado di comporli essi stessi in modo adeguato.

257 d 4-8. Ἐφαίνετο... καλῶνται: la ragione principale per cui lo scrivere discorsi veniva criticato ad Atene, ha la sua connessione con l'opera dei Sofisti, che venivano in generale considerati un pericolo per la Città. Erler (*Aporie*, p. 116 sg.) scrive: «La scrittura e il libro cominciano a guadagnare un significato in Atene solo [...] all'epoca in cui stava diventando influente il movimento sofistico. Fu questo movimento che si servì in misura particolare delle possibilità offerte dal libro e dalla scrittura. Platone stesso, nel *Sofista*, parla in modo sfavorevole dei loro trattati in circolazione, che hanno la pretesa di competere con ogni esperto (232 d 5 [...]). Era certo nell'interesse di questi maestri professionisti diffondere quanto più possibile la propria abilità e la propria fama e attirare clienti. Ma lo scritto aveva un'importanza essenziale non soltanto verso l'"esterno", bensì anche all'interno della loro scuola. Per loro i libri erano un mezzo essenziale per trasmettere sapere. Ciò era una conseguenza della loro concezione dell'apprendimento».

257 d 9-**258** c 10. Γλυκὺς... ὀνειδίζοι: proprio i politici che hanno maggiore ambizione amano non poco gli scritti, e, quando li compongono, impostano lo scritto stesso con abilità, facendo opportuni richiami a coloro dai quali desiderano essere elogiati (il Consiglio, il Popolo, determinati personaggi), e si rallegrano in modo particolare quando ottengono successo, così come si addolorano quando hanno insuccesso. I grandi politici non desidererebbero altro che diventare scrittori di discorsi, per essere non solo famosi presso i contemporanei, ma anche presso i posteri, e dunque «immortali». Ciò che i politici desiderano è l'esatto contrario del rimprovero che, a parole, muovono contro gli scrittori e contro gli scritti.

257 d 9-e 1. Γλυκὺς... ἐκλήθη: testo assai difficile da interpretare, e da molti considerato una glossa. Si veda una dettagliata discussione in de Vries, *Commentary*, pp. 184-7. In realtà, si tratta di una frase che potrebbe ben intendersi in questo modo: «ciò che sembra essere semplice, in realtà sembra essere ben più complesso». Ci pare buona anche l'indicazione di Rowe (*Commentary*, p. 192): «sayng one thing while meaning another», ossia «dice una cosa, ma ne intende un'altra». Non ci sembra, in ogni caso, opportuno espungere la frase dal testo come spuria, dato che, se si dà a essa uno di questi due significati, ossia se la si interpreta come espressione di una metafora, il senso corre bene.

258 c 1. Λυκούργου... Δαρείου: Licurgo e Solone erano considerati legislatori per eccellenza, il primo di Sparta e il secondo di Atene (cfr. *Resp.* X 599 d; *Symp.* 209 d). Dario è meno noto come tale (cfr. *Leg.* III 695 c).

258 d 1-11. Τοῦτο μὲν... ἰδιώτης: scrivere discorsi, in sé e per sé, non è certo cosa brutta (οὐκ αἰσχρὸν αὐτό γε τὸ γράφειν λόγους, d 1-2). È cosa brutta e cattiva dire e scrivere discorsi in maniera non bella (τὸ μὴ καλῶς λέγειν τε καὶ γράφειν, d 4-5). Il nucleo del problema è, allora, il seguente: stabilire quale sia il metodo di scrivere in modo bello o non bello (ὁ τρόπος τοῦ καλῶς τε καὶ μὴ γράφειν, d 7). I due problemi del pronunciare oralmente e dello scrivere discorsi hanno una radice comune ben precisa, nella misura in cui nell'uno e nell'altro caso si vogliono comunicare dei contenuti, e la comunicazione richiede certi criteri comuni. E, in effetti, alle rr. d 4-5 Platone mette insieme λέγειν καὶ γράφειν. Il punto-chiave è quello della scrittura, che, più avanti, verrà fortemente criticata, ma che, qui, viene difesa in generale, specificando che la questione non riguarda «se» la scrittura come tale sia accettabile, bensì il modo in cui essa deve essere fatta. Si noti l'insistenza massiccia sui termini che indicano lo scrivere e la scrittura: cfr. 257 c 6: λογογράφον, d 6: λόγους τε γράφειν, d 7: συγγράμματα, e 3: λογογραφίας, e 4: συγγραμμάτων... γράφωσι λόγον, e 5: προσπαραγράφουσι, 258 a 2: γέγραπται, a 6: ὁ συγγραφεύς, a 8: σύγγραμμα, a 9: συγγεγραμμένος, b 4: λογογραφίας... συγγράφειν, c 2: λογογράφος, c 4-5: συγγράμματα, c 8: συγγράφει, d 2: τὸ γράφειν λόγους, d 4-5: λέγειν τε καὶ γράφειν, d 7: μὴ γράφειν, d 9: ὅστις πώποτέ τι γέγραφεν ἢ γράψει, d 10: σύγγραμμα. Proprio il «discorso scritto» di Lisia mette in moto il dialogo, e tale «discorso scritto» che Fedro porta in mano sotto il mantello viene identificato con Lisia medesimo, con la sua presenza fisica e spirituale: παρόντος δὲ καὶ Λυσίου, 228 e 1; inoltre, lo scritto di Lisia, sempre identificato con il suo autore, viene detto, nella conclusione del grande discorso di Socrate (257 b 2), causa del suo primo

discorso: Λυσίαν τὸν τοῦ λόγου πατέρα. Chi non riconosce che problema cruciale del *Fedro* è proprio quello della «scrittura», e che da esso scaturiscono tutti gli altri, non ascolta la voce di Platone. Nel nostro testo viene più volte usato il termine σύγγραμμα. Il significato di questo termine è stato studiato da Szlezák nella Appendice II: *Il significato di σύγγραμμα*, del suo *Platone*, pp. 462-71. A partire dal V secolo a.C. il termine significa «scritto in prosa», qualunque sia il suo contenuto e la sua forma, compresa la forma dialogica. Gli antichi hanno chiamato gli scritti di Platone proprio con questo termine (Isocrate, 10, 9-11; *Lettera II* attribuita a Platone, 314 c 1-4; Diogene Laerzio, III 37; Temistio, *Or.* 33, p. 356 Dindorf; Proclo, *in Plat. Alcib.* p. 308, 24 e 33 Cousin; Marcellino, *Vita Thucydidis* 41; Filone di Alessandria, *de aeternitate mundi* 15). Sbaglia chi sostiene che σύγγραμμα significhi solo «scritto sistematico e dottrinario». Questa esegesi è nata per tentare di negare le «dottrine non-scritte» di Platone su specifici argomenti, e in particolare per spiegare il celebre passo della *Lettera VII*, 341 b 7-c 5, in cui egli dice che sui principi primi e supremi un suo σύγγραμμα non solo non c'era fino a quel momento, ma che non ci sarebbe mai stato neppure in futuro. Ma una interpretazione restrittiva del termine applicato ai dialoghi platonici ha contro di sé tutti i documenti. In *Leg.* IX 858 c 10-d 3, Platone abbraccia sotto questo termine non solo tutti gli scritti in prosa, ma tutti gli scritti in generale, anche quelli in versi, come, del resto, anche qui nel *Fedro*, 258 d 7-11.

258 e 6-**259** b 2. Σχολὴ... ἀγασθέντες: il paragone del canto delle cicale con quello delle Sirene è un tocco di squisita ironia, che fonde il tratto caratteristico della tragedia con quello della commedia. Sullo sfondo sta il passo di Omero, *Od.* XII 37-54. Nel nostro caso, i lacci e le funi che legano al solido albero della nave, per mediare razionalmente il canto e l'incanto delle cicale, sono il «logos filosofico». Si veda Ferrari, *Listening to the Cigadas*, *passim*.

259 c 2-6. ἐξ ὧν... ἐνθάδε: gli antichi credevano che le cicale dalla nascita cantassero senza bisogno di cibo e di bevande sino alla morte, e che non si generassero unendosi fra di loro, ma nascessero dalla terra; cfr. Platone, *Symp.* 191 c 1-2; cfr. anche Aristotele, *Hist. an.* V 30, 556 a 14-b 20; Ermia, *in Phaedr.* 216,4-5 Couvreur.

259 c 6-d 7. Τερψιχόρᾳ... φωνήν: sulle Muse, figlie di Zeus e Mnemosine, cfr. Esiodo, *Theog.* 75-103. Qui nel *Fedro*, Calliope, insieme a Urania, è connessa con la filosofia, intesa come «musica che è loro propria» (τὴν ἐκείνων μουσικήν, 259 d 4-5).

259 d 7-8. πολλῶν... μεσημβρίᾳ: cfr. 258 b 10-259 b 2.

259 e 1-**274** b 5. PARTE QUARTA: TEORIA DELL'ARTE DEL FARE DISCORSI.

Con questa quarta parte, stando alle divisioni che sopra ho proposto, si entra nella seconda metà del dialogo, che passa dall'agone oratorio alla discussione teoretica sui fondamenti e sulla struttura dei discorsi. L'articolazione di questa quarta parte è congegnata in maniera accuratissima. In primo luogo, Platone dimostra che l'oratoria, se vuole essere vera arte, deve fondarsi non già sull'opinione, bensì sulla verità (259 e 1-262 c 4). In secondo luogo, esamina criticamente i discorsi fatti da Lisia e i due fatti da Socrate, mostrandone la struttura e i fondamenti (262 c 5-265 c 4). In terzo luogo, esplicita alcuni concetti-base della «dialettica» su cui si fondano i discorsi di Socrate, e in particolare i suoi procedimenti strutturali sinottici e diairetici (265 c 5-266 d 6). Platone passa quindi a presentare in modo sinottico i vari criteri e le varie regole fissate dalle diverse scuole dell'oratoria, per dimostrarne l'inconsistenza (266 d 7-269 d 1). In quinto luogo, vengono presentate le grandi regole di quella che dovrebbe essere l'arte ideale del fare discorsi (269 d 2-272 b 6). Infine, si fanno richiami conclusivi alla conoscenza del «vero» come necessario anche per la conoscenza di quel «verisimile» tanto caro agli oratori, e si indica a chi e a che cosa bisognerebbe davvero pensare come punto di riferimento emblematico, quando si fanno i discorsi (272 b 7-274 b 5).

259 e 1-**262** c 4. *Prima argomentazione*. Platone riprende la tesi da lui sviluppata nel *Gorgia* (461 b-467 e), in cui sosteneva che l'oratoria non è un'arte bensì solo una «pratica» empirica, ma per dare a questa tesi un nuovo sbocco positivo: l'oratoria può da «pratica empirica» diventare una vera e propria «arte di fare discorsi», fondandosi, anziché sulla mera «opinione», sulla conoscenza della «verità», e quindi sulla «filosofia» e sulla «dialettica».

259 e 1-2. Οὐκοῦν... σκεπτέον: il problema non è «se» si debbano pronunciare e scrivere discorsi, dato che i discorsi vanno comunque fatti e anche scritti; ma è quest'altro: «in che modo» i discorsi vadano pronunciati e scritti, e in che modo non vadano né pronunciati né scritti. È certamente un passo avanti rispetto alla posizione iniziale che Platone aveva assunto nel *Gorgia*, che, per un verso, viene mantenuta, ma giustamente completata.

259 e 4-**260** d 9. Ἆρ' οὖν... τέχνῃ: viene qui ripresa la tesi del *Gorgia*, che è stata non solo sostenuta dagli antichi Sofisti (Protagora e Gorgia in particolare), ma è stata in vario modo ripresa in tutti i tempi, e che il nichilismo di Nietzsche ha portato alle estreme conseguenze teoriche. Nei *Frammenti postumi* si legge: «che qualcosa *sia ritenuto vero*, è necessario; *non* che qualcosa *sia vero*» (9 [38]). Sempre nei *Frammenti postumi*, Nietzsche, esprimendo ciò che Platone indica

col termine δόξα con quello di «fede», ribadisce: «Che cos'è una *fede*? Come si forma? Ogni fede è un *tener per vero*. La forma estrema del nichilismo sarebbe il sostenere che *ogni* fede, ogni tener per vero sia necessariamente falso: *perché non esiste affatto un mondo vero*. Dunque, un'illusione prospettica, la cui origine è in noi» (9 [41]). In queste pagine Platone discute e confuta esattamente questa forma originaria di nichilismo occidentale: non conta il vero ma ciò che viene ritenuto per vero, ciò che la gente «opina». La seconda parte del passo si può comprendere se si rilegge in parallelo, in particolare, una pagina del *Gorgia* (456 a-458 c), dove si sostiene appunto la tesi secondo cui l'oratoria produce persuasione senza conoscere la verità, e che l'oratore può essere più persuasivo del tecnico delle varie arti, per esempio più persuasivo verso il malato del medico stesso, perché, appunto, possiede l'arte del persuadere.

260 e 2-5. Φημί... τριβή: nel *Gorgia* (462 e 6-463 b 1) Platone aveva detto: Μὴ ἀγροικότερον ᾖ τὸ ἀληθὲς εἰπεῖν· ὀκνῶ γὰρ Γοργίου ἕνεκα λέγειν, μὴ οἴηταί με διακωμῳδεῖν τὸ ἑαυτοῦ ἐπιτήδευμα. [...] ὃ δ' ἐγὼ καλῶ τὴν ῥητορικήν, πράγματός τινός ἐστι μόριον οὐδενὸς τῶν καλῶν. [...] Δοκεῖ τοίνυν μοι, ὦ Γοργία, εἶναί τι ἐπιτήδευμα τεχνικὸν μὲν οὔ, ψυχῆς δὲ στοχαστικῆς καὶ ἀνδρείας καὶ φύσει δεινῆς προσομιλεῖν τοῖς ἀνθρώποις· καλῶ δὲ αὐτοῦ ἐγὼ τὸ κεφάλαιον κολακείαν («Non vorrei che fosse troppo scortese dire il vero; sono titubante a dirlo per riguardo a Gorgia, che non creda che io intenda mettere in pericolo la sua professione. [...] Ciò che io denomino oratoria è una pratica di una cosa che non è affatto bella. [...] Ebbene, Gorgia, mi pare che sia una attività che non ha il carattere di arte, pur essendo propria di un'anima abile a mirare, coraggiosa, e abile a trattare con gli uomini. Io chiamo il punto essenziale di essa "lusinga"»). È «lusinga», in quanto procura all'anima non ciò che è bene, ma ciò che si ritiene vantaggioso, ossia ciò che viene considerato dalla comune opinione bene, senza conoscenza del bene in sé.

260 e 5-**261** a 5. τοῦ δὲ λέγειν... οὐδενός: che un'arte del dire (τέχνη τοῦ λέγειν) non sia possibile senza raggiungere la verità (ἄνευ τοῦ ἀληθείας ἥφθαι), ma che risulti invece possibile in connessione con la verità, costituisce il passo avanti del *Fedro* rispetto al *Gorgia*, per quanto concerne la problematica dell'oratoria. Platone non ha mutato la sua originaria posizione sulla retorica. Infatti, l'oratoria insegnata nelle scuole dei retori e praticata comunemente a quei tempi, a giudizio di Platone, resta sempre una «pratica empirica» e non un'«arte» (come si ribadisce nella quarta argomentazione di questa stessa parte), poiché si fonda sull'«opinione» e non sulla «verità». Dunque, l'orato-

ria non è arte, ma può diventarlo, se viene correttamente sviluppata dal punto di vista metodico in funzione della dialettica.

260 e 5. φησὶν ὁ Λάκων: lo «Spartano» è, qui, l'emblematica immagine di colui che parla franco e mira alla verità con motti concisi e considerevoli. Certamente in questa immagine c'è una buona dose di ironia. Nel *Protagora*, 342 a sgg., Platone ci spiega questo, presentando gli Spartani come coloro che, insieme ai Cretesi, coltivarono in sommo grado la sapienza, ma in maniera nascosta e simulando il contrario, per trarre gli stranieri in inganno. Inoltre, precisa: «Se qualcuno si intrattiene a conversare anche con il più inetto degli Spartani, troverà che nella maggior parte dei suoi discorsi appare insulso, ma poi, al momento buono, come arciere abilissimo, ti scaglia un motto considerevole, conciso e denso di significato (ἐνέβαλεν ῥῆμα ἄξιον λόγου βραχὺ καὶ συνεστραμμένον ὥσπερ δεινὸς ἀκοντιστής), tanto che l'interlocutore nei suoi confronti fa la figura di un bambino» (342 d 6-e 4). E in quest'ottica Platone presentava le stesse celebri sentenze dei Sette Saggi: «tutti quanti furono ammiratori, appassionati amanti e discepoli dell'educazione spirituale spartana» (οὗτοι πάντες ζηλωταὶ καὶ ἐρασταὶ καὶ μαθηταὶ ἦσαν τῆς Λακεδαιμονίων παιδείας). E precisava: «che la loro sapienza fosse di tale natura lo si può capire considerando quelle sentenze concise e memorabili (ῥήματα βραχέα ἀξιομνημόνευτα) che furono pronunciate da ciascuno, e che, radunatisi insieme, essi offrirono come primizie di sapienza ad Apollo, nel tempio di Delfi» (343 a 5-b 2).

261 a 3-4. καλλίπαιδά τε Φαῖδρον: a 242 a 8-b 3, Platone ha già detto che nessuno (tranne Simmia di Tebe) aveva fatto nascere più discorsi di quanti ne ha fatti nascere Fedro, o per averli creati lui stesso, o per averli fatti fare ad altri; anzi, soprattutto per averli fatti fare ad altri.

261 a 7-**262** c 4. Ἆρ' οὖν... Κινδυνεύει: Platone fornisce una dimostrazione, seguendo un procedimento che potremmo chiamare in certo senso «per assurdo», della tesi che l'oratoria non può avere alcuna consistenza senza la conoscenza della verità. Partiamo dall'ipotesi che l'oratoria sia la capacità di persuadere mediante i discorsi in tutte le riunioni pubbliche e private, tanto su cose grandi quanto su cose piccole. E poniamo che essa consista nella capacità di fare apparire le medesime cose ora giuste ora ingiuste, ora buone ora cattive, o, comunque, ora in un modo ora in un altro, per esempio le medesime cose simili e dissimili, una e molte, in quiete o in movimento. Ebbene, quest'arte, posto che ci sia, dovrà essere capace di far apparire ogni cosa simile (o dissimile) rispetto a un'altra in vari casi e in vari modi, e inoltre dovrà individuare chi la mette in atto e chi la sa nascondere mentre la mette in atto. E per poter ingannare gli altri e non essere a

propria volta ingannati, occorre aver conoscenza in modo preciso delle «somiglianze» e delle «dissomiglianze» delle cose. Ma (e questo è il fulcro del ragionamento) per fare leva sulle somiglianze e sulle dissomiglianze delle cose, occorrerà conoscere le cose con esattezza, ossia l'«essenza» delle cose e il loro contrario. Quindi, non bisognerà andare in cerca dell'«opinione» ma della «verità», se si vorrà avere un'arte dei discorsi che non sia ridicola.

261 a 7-b 2. Ἆρ' οὖν... ἀκήκοας: Platone riprende la definizione data nel *Gorgia* (452 e 1-8): Τὸ πείθειν ἔγωγ' οἶόν τ' εἶναι τοῖς λόγοις καὶ ἐν δικαστηρίῳ δικαστὰς καὶ ἐν βουλευτηρίῳ βουλευτὰς καὶ ἐν ἐκκλησίᾳ ἐκκλησιαστὰς καὶ ἐν ἄλλῳ συλλόγῳ παντί, ὅστις ἂν πολιτικὸς σύλλογος γίγνηται. καίτοι ἐν ταύτῃ τῇ δυνάμει δοῦλον μὲν ἕξεις τὸν ἰατρόν, δοῦλον δὲ τὸν παιδοτρίβην· ὁ δὲ χρηματιστὴς οὗτος ἄλλῳ ἀναφανήσεται χρηματιζόμενος καὶ οὐχ αὑτῷ, ἀλλὰ σοι τῷ δυναμένῳ λέγειν καὶ πείθειν τὰ πλήθη (l'oratoria «consiste nell'essere capaci di persuadere con discorsi i giudici nei tribunali, i consiglieri nel Consiglio, i membri dell'assemblea nell'Assemblea, e così in ogni altra riunione che si tenga fra i cittadini. Con questo potere farai tuo schiavo il medico e tuo schiavo il maestro di ginnastica; e il finanziere di cui parli, poi, risulterà che ha procurato ricchezze non per sé ma per altri, anzi, proprio per te, che hai questo potere di parlare e di persuadere la moltitudine»).

261 a 8. ψυχαγωγία: cfr. 271 c 10.

261 b 6. Νέστορος: Nestore è l'oratore persuasivo di cui parla Omero, in *Il.* I 247-9, presentato come «dalla dolce parola», «arguto oratore», e dalla cui lingua la parola scorreva «anche più dolce del miele»: τοῖσι δὲ Νέστωρ / ἡδυεπὴς ἀνόρουσε, λιγὺς Πυλίων ἀγορητής, / τοῦ καὶ ἀπὸ γλώσσης μέλιτος γλυκίων ῥέεν αὐδή. Ὀδυσσέως: una delle caratteristiche essenziali di Odisseo era la capacità di convincere con la sua oratoria. In *Il.* III 216-24, per esempio, appare come uno che, quando si alzava con lo sguardo fisso per terra e tenendo lo scettro immobile, pareva un insipiente; ma quando si metteva a parlare «mandava fuori dal petto parole simili a fiocchi di neve d'inverno» (καὶ ἔπεα νιφάδεσσιν ἐοικότα χειμερίῃσιν, v. 222), così che nessun mortale avrebbe osato sfidarlo.

261 b 8. Παλαμήδους: Palamede, eroe argivo e buon parlatore, è diventato celebre soprattutto per lo scritto che Gorgia gli ha intitolato *Apologia di Palamede* (82 B 11a Diels-Kranz).

261 c 2. Γοργίαν: Gorgia nacque a Leontini in Sicilia intorno al 485/480 a.C. e visse per circa un secolo, in piene forze. Fu ad Atene nel 427 come ambasciatore della sua città, che lì lo inviò per ottenere aiuti contro Sparta. Le sue opere più famose furono *Sulla natura o sul non essere*; *Encomio di Elena*; *Apologia di Palamede*. Filostrato ci

informa che fu lui, per i Sofisti, il maestro delle innovazioni di espressioni lessicali e stilistiche, introducendo studiati distacchi e separazioni di frasi, improvvisi inizi, elevatezza di espressioni per cose elevate, armonia di frasi e di parole (cfr. la testimonianza 82 A 1 Diels-Kranz). Cfr. Reale, *Storia*, I, pp. 243-55. Θρασύμαχον: Trasimaco nacque a Calcedonia in Bitinia, una colonia megarese. Il suo *floruit* è da collocare negli ultimi decenni del secolo V. Ricordiamo che nella *Repubblica* (I 338 c = 85 A 10, B 6 a Diels-Kranz) viene rappresentato come sostenitore della tesi secondo cui la giustizia coincide con il vantaggio del più forte, e che, pertanto, la giustizia è di vantaggio per il potente e di svantaggio per chi è impotente. Cfr. Reale, *Storia*, I, p. 275.

261 c 3. Θεόδωρον: Teodoro di Bisanzio, attivo nella seconda metà del V secolo a.C., fu un celebre oratore e autore di un trattato di retorica. Chiamato anche, a 266 e 4-5, come quell'«eccellente dedalo di discorsi» (βέλτιστον λογοδαίδαλον). Lo cita più volte Aristotele, *Rhet.* II 23,1400 b 14 sg.; III 11,1412 a 25 sgg.; 13,1414 b 12 sgg.

261 d 6-8. Ἐλεατικὸν Παλαμήδην...: Zenone nacque a Elea tra la fine del VI e l'inizio del V secolo a.C. Fu discepolo di Parmenide, e anche suo successore. Notevole dialettico (fu il fondatore della dialettica, cfr. Diogene Laerzio, VIII 57; IX 25), ciò che di lui qui dice Platone ne è una riconferma. È stato lo scopritore di quella che verrà detta «dimostrazione per assurdo», ossia mediante la confutazione della tesi contraria a quella che si sostiene. Ebbe un temperamento che corrispondeva perfettamente alla sua dialettica. In una lotta ingaggiata contro un tiranno, fu arrestato: costretto con violenza a rivelare i suoi complici, denunciò, invece, gli amici del tiranno, al fine di farli eliminare e ridurre il tiranno in completo isolamento. Avendo, poi, invitato il tiranno ad avvicinarsi a lui, perché gli voleva rivelare alcune cose riservatissime, gli afferrò l'orecchio con i denti, e non lasciò la presa fino a che non venne trafitto (cfr. Diogene Laerzio, VIII 57; IX 26 = 29 A 1 Diels-Kranz). Una seconda versione ci riferisce invece che, per non rispondere, si tagliò la lingua con i denti e la sputò in faccia al tiranno (cfr. *ibid.*). Cfr. Reale, *Storia*, I, pp. 132-41.

262 c 5-**265** c 4. *Seconda argomentazione: esame critico del discorso di Lisia e dei due discorsi di Socrate.*

262 c 5-**264** e 3. Βούλει... Σώκρατες: prima è stato «mostrato» in forma di esempio (παράδειγμα) un discorso errato e una sua correzione; e questo, ora, viene spiegato e chiarito sul piano «dimostrativo». In primo luogo, viene rilevato come l'inizio del discorso di Lisia sia fuori posto. Viene precisato come sia necessario, in apertura del discorso, specificare quale sia la natura della cosa di cui si tratta, soprattutto se, come nel caso di Eros, i pareri sono discordi. Ciò che Li-

sia ha detto all'inizio dovrebbe, invece che all'inizio, comparire come conclusione, ossia alla fine del discorso. Inoltre, viene messo in evidenza il procedimento mal condotto delle argomentazioni, e la mancanza di un filo logico, e quindi la mancanza di una armonica proporzione e unità delle varie parti, che dovrebbe essere come quella di un organismo. Infine, come spassoso esempio di mancanza di unità organica di un discorso, viene citata una epigrafe in quattro versi, in cui non cambia nulla, anche se si modifica l'ordine dei versi. Il discorso di Lisia rivela di essere un esempio di discorso privo di fondamento concettuale e di struttura logica.

262 d 2-6. καὶ ἔγωγε... μέτοχος: cfr. 230 b 7-8; 238 c 5-d 7; 241 e 1-5. Il richiamo all'ispirazione e all'invasamento gioca un ruolo importante nel *Fedro*, dove la filosofia è presentata nella sua essenza proprio come mediazione sintetica fra ispirazione e logos. Platone presenta tale richiamo con ironia. Ma Goethe (p. 140) diceva: «Certamente, chi ci sapesse spiegare che cosa uomini come Platone hanno detto sul serio, per scherzo o in modo semischerzoso, e che cosa hanno detto per convinzione oppure semplicemente per modo di dire, ci renderebbe uno straordinario servizio e porterebbe un contributo infinitamente grande alla nostra cultura». Il messaggio che manda Platone, qui nascosto sotto il sorriso ironico, è confermato in tutto il corso del dialogo. Cfr. l'analogo richiamo, a 263 d 1-6, all'invasamento, alle Ninfe, al dio Acheloo, a Pan e a Ermes.

262 e 1-4. Περὶ μὲν... μεταμέλει: cfr. 230 e 6-231 a 2; cfr. la ripetizione del richiamo di questo passo a 263 e 6-264 a 3, con una riga in più. Il passo viene richiamato e citato per ben due volte, per mettere in rilievo il fatto che, come Platone espressamente dirà in 264 a 4-7, Lisia nel suo discorso procede in senso esattamente contrario a quello in cui dovrebbe procedere, incominciando, cioè, con ciò con cui dovrebbe finire.

262 e 5-**264** b 2. Παῦσαι... λόγον ποιεῖται: l'errore teoretico del discorso di Lisia consiste nel parlare di una cosa (nel nostro caso dell'Eros) senza definirne l'essenza come punto di partenza e di riferimento: ne presuppone un determinato concetto, che non viene spiegato, ma da cui dipendono tutte quante le conseguenze che via via vengono tratte. Platone presenta questo punto in maniera ancora generica, ma puntando sull'aspetto più facile da comprendere in modo immediato, e per tutti assai convincente. Quando si chiamano in causa termini che indicano certe cose concrete (come per esempio metalli, quali il ferro o l'argento) tutti risultano concordi nell'interpretarli. Per contro, quando si chiamano in causa termini indicanti concetti morali come giustizia o bene, nascono immediatamente controversie sul loro significato e si manifestano opinioni contrastanti, e

in questi casi si può essere con facilità tratti in inganno. Ebbene, il maggior potere dell'oratoria si esplica proprio nell'ambito di quelle cose su cui gli uditori hanno opinioni ambigue, e quindi di quelle cose che sono oggetto di controversia. L'oratore e lo scrittore devono dunque stabilire in partenza, in modo adeguato, se la cosa di cui si deve parlare sia del primo tipo, oppure del secondo. Proprio Eros è oggetto di massima controversia, tanto che nei due discorsi è risultato, da un lato, un male per l'amato, dall'altro, all'opposto, un grande bene. Ma proprio questa impostazione metodica manca nel discorso di Lisia. Esso comincia non dal principio ma dalla fine; non giunge affatto alla spiegazione del concetto di Eros, e per giunta presuppone e fa uso di un concetto di Eros errato. All'errore metodologico si aggiunga quello morale.

263 d 1-6. Ἄριστα... εἶναι: Platone torna a ricordare l'ispirazione prodotta dalle Ninfe, dal dio Acheloo, da Pan e da Ermes. Questa volta la riferisce alla risposta data da Fedro.

264 a 4-b 2. Ἡ πολλοῦ... ποιεῖται: partito da una ammirazione quasi fanatica del discorso di Lisia, Fedro risulta, ora, convinto dei suoi errori di valutazione.

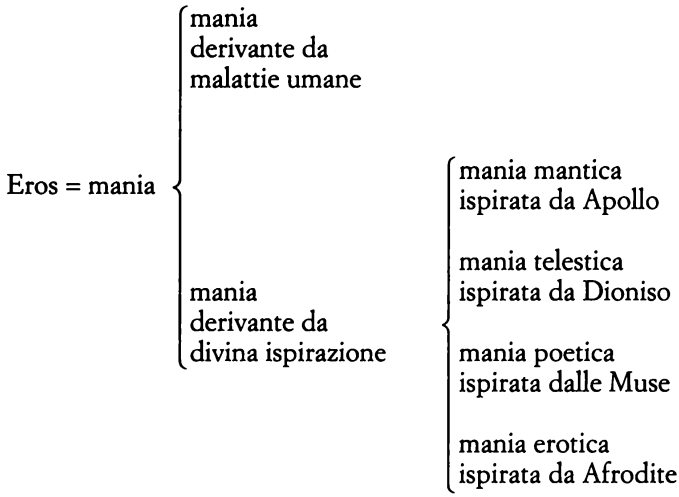
264 b 3-c 5. Τί δὲ τἆλλα... γεγραμμένα: questo passo è basilare per comprendere la concezione che Platone ha della forma estetica di uno scritto. Qui egli gioca abilmente sulla presentazione del «modello» in contrapposizione a un «contro-modello»: lo scritto perfetto dovrebbe essere l'opposto di un insieme di idee rapsodiche e prive di una precisa struttura logica; dovrebbe rappresentare una specie di organismo, con le varie parti in giusta proporzione fra di loro e rispetto al tutto. Norden, p. 112, scriveva: «Il *Fedro in questo* – ossia "nel comporre in modo corretto un grande insieme" – è fallito». Invece, il *Fedro* costituisce uno degli esempi più belli di un organismo vivente con articolazione delle varie parti, poetiche e filosofiche, studiato in modo perfetto, secondo una regola che, per analogia, potrebbe mettersi in rapporto con il gioco delle sezioni auree nell'insieme e nelle varie parti delle statue degli scultori greci. La formulazione del giudizio sulla perfezione dello scritto, fornito da Platone alle rr. c 2-5, rappresenta come il corrispettivo letterario del «canone» teorizzato e messo in pratica dagli scultori greci.

264 c 7-e 3. Σκέψαι... Σώκρατες: come Platone fa dire a Fedro, il richiamo alla sconclusionata epigrafe è un gioco assai abile, che conclude, con una beffa provocatoria, l'analisi critica e la valutazione del testo del più famoso oratore di allora, prima tanto amato da Fedro. Mida era un antico re della Frigia. I versi dell'epigrafe sono attribuiti a Cleobulo di Lindo. Non si esclude che si tratti di una invenzione fatta *ad hoc* da Platone (cfr. L. Parmentier, «Académie Royale de Belgique,

Bulletin de la Classe des Lettres» 1914, p. 341 sgg., ricordato da de Vries, *Commentary*, p. 212). Del resto, l'espressione con cui Platone introduce l'epigrafe è non a caso assai vaga: φασίν τινες (r. c 9).

264 e 4-8. Τοῦτον... σκοπεῖν: si passa dalla critica al discorso di Lisia a quelli fatti da Socrate.

265 a 2-b 5. Ἐναντίω... εἶναι: l'esame critico dei due discorsi di Socrate riguarda in primo luogo proprio le due differenti definizioni dell'essenza di Eros, concepito in due modi esattamente opposti, che davano origine a tutta una serie di conclusioni ugualmente opposte. Ecco la complessa concezione dell'Eros nelle sue articolazioni:


Eros = mania
mania derivante da malattie umane
mania derivante da divina ispirazione
mania mantica ispirata da Apollo
mania telestica ispirata da Dioniso
mania poetica ispirata dalle Muse
mania erotica ispirata da Afrodite

265 b 6-c 4. καὶ οὐκ... ἀκοῦσαι: Socrate presenta Eros come «signore» (δεσπότην) sia suo che di Fedro, affermazione da tenere sempre presente nella sua struttura bipolare «Eros e logos», che, per Platone, costituisce l'essenza del filosofare.

265 c 5-**266** d 6. *Terza argomentazione: esplicitazione dei procedimenti del metodo dialettico.*

265 c 5-**266** b 7. Τόδε... θεοῖο: per comprendere ciò che Platone qui dice, occorre saper riportare la molteplicità delle cose sensibili all'unità dell'Idea intelligibile, e poi ancora saper suddividere ciascuna Idea in base alle articolazioni che essa ha per natura, rispecchiando nel pensiero la struttura ontologica del reale. Il processo sinottico che porta dai molti all'uno va quindi sempre connesso con quello che, in senso opposto, procede dall'uno ai molti. Il procedimento sinottico ascen-

dente non ha luogo solo come passaggio dal mondo sensibile a quello intelligibile, ma anche come passaggio da Idea a Idea, che procede dalle più complesse alle più semplici e viceversa da quelle particolari a quelle generali, fino a quella suprema del Bene-Uno. Il gioco che fa Platone con l'immagine della «sinistra» e della «destra» è di carattere esemplificativo del metodo dialettico (cfr. lo schema a p. 257), che implica il problema del nesso strutturale fra l'uno e i molti, centrale nei dialoghi dialettici, cui il *Fedro* è strettamente connesso. Platone lo presenta come uno dei più complessi e difficili. Nel *Filebo* (14 c 8-9) dice: ἓν γὰρ δὴ τὰ πολλὰ εἶναι καὶ τὸ ἓν πολλὰ θαυμαστὸν λεχθέν («Che i molti siano uno e che l'uno sia molti è affermazione che suscita meraviglia»). E poco dopo (15 d 4-8) ribadisce: φαμέν που ταὐτὸν ἓν καὶ πολλὰ ὑπὸ λόγων γιγνόμενα περιτρέχειν πάντῃ καθ' ἕκαστον τῶν λεγομένων ἀεί, καὶ πάλαι καὶ νῦν. καὶ τοῦτο οὔτεμὴ παύσηταί ποτε οὔτε ἤρξατο νῦν, ἀλλ' ἔστι τὸ τοιοῦτον, ὡς ἐμοὶ φαίνεται, τῶν λόγων αὐτῶν ἀθάνατόν τι καὶ ἀγήρων πάθος ἐν ἡμῖν («Noi affermiamo che l'identità dell'uno e dei molti stabilita nei ragionamenti ricorre dovunque e sempre nelle cose che si dicono, ora e in passato. E questo non cesserà mai, né ha avuto inizio ora, ma una cosa di questo genere, come mi sembra, in noi è una proprietà dei ragionamenti medesimi, immortale e non soggetta a vecchiaia»). Del Demiurgo, che è l'Intelligenza divina suprema, Platone dice che possiede in maniera perfetta «la scienza e a un tempo la potenza per mescolare molte cose in unità, e di nuovo scioglierle dall'unità in molte» (*Tim.* 68 d 4-6: θεὸς μὲν τὰ πολλὰ εἰς ἓν συγκεραννύναι καὶ πάλιν ἐξ ἑνὸς εἰς πολλὰ διαλύειν ἱκανῶς ἐπιστάμενος ἅμα καὶ δυνατός).

266 b 6-7. κατόπισθε... θεοῖο: emistichio di un verso desunto da Omero, adattato allo scopo. Cfr. *Od.* II 406; III 30; V 193; VII 38; e anche *Il.* XXII 157, 168 sg. Si veda de Vries, *Commentary*, p. 218.

266 b 7-d 4. καὶ μέντοι... ῥητορικῆς: in particolare nella *Repubblica* e in tutti i dialoghi dialettici, Platone identifica la «filosofia» con la «dialettica», e quindi il «filosofo» con il «dialettico». Il compito supremo del filosofo, in quanto dialettico, è quello di cogliere l'essenza di ciascuna cosa, fino a giungere al vertice della realtà con la conoscenza dell'essenza del Bene. Cfr. *Resp.* VII 534 b 3-d 1: ἦ καὶ διαλεκτικὸν καλεῖς τὸν λόγον ἑκάστου λαμβάνοντα τῆς οὐσίας; καὶ τὸν μὴ ἔχοντα, καθ' ὅσον ἂν μὴ ἔχῃ λόγον αὑτῷ τε καὶ ἄλλῳ διδόναι, κατὰ τοσοῦτον νοῦν περὶ τούτου οὐ φήσεις ἔχειν; [...] Οὐκοῦν καὶ περὶ τοῦ ἀγαθοῦ ὡσαύτως· ὃς ἂν μὴ ἔχῃ διορίσασθαι τῷ λόγῳ ἀπὸ τῶν ἄλλων πάντων ἀφελὼν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν, καὶ ὥσπερ ἐν μάχῃ διὰ πάντων ἐλέγχων διεξιών, μὴ κατὰ δόξαν ἀλλὰ κατ' οὐσίαν προθυμούμενος ἐλέγχειν, ἐν πᾶσι τούτοις ἀπτῶτι τῷ λόγῳ διαπορεύηται, οὔτε αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν φήσεις εἰδέναι τὸν οὕτως

ἔχοντα οὔτε ἄλλο ἀγαθὸν οὐδέν, ἀλλ' εἴ πῃ εἰδώλου τινὸς ἐφάπτεται, δόξῃ, οὐκ ἐπιστήμῃ ἐφάπτεσθαι, καὶ τὸν νῦν βίον ὀνειροπολοῦντα καὶ ὑπνώττοντα, πρὶν ἐνθάδ' ἐξεγρέσθαι, εἰς Ἅιδου πρότερον ἀφικόμενον τελέως ἐπικαταδαρθεῖν; («E non chiami dialettico chi sa rendere ragione di ciascuna cosa, e chi non ne è capace, in quanto non ne sa dar conto né a sé né agli altri, per questa ragione non dirai che questo non ha intelligenza? [...] E allora, così sarà anche per il Bene: chi non è capace di definire l'essenza del Bene con il ragionamento, astraendola da tutte le altre, e come in battaglia passando attraverso tutte le prove, desideroso di provarla non solo secondo opinione, ma secondo l'essenza, non affronti queste cose con ragionamento che non crolla, tu dirai che chi si trova in tale condizione non conosce né il Bene in sé, né nessun'altra cosa buona; ma, posto anche che ne apprenda qualche immagine, non dirai forse che la coglie con l'opinione e non con la scienza, e che dormendo e sognando in questa vita, prima di potersi risvegliare qui, scendendo nell'Ade terminerà il suo sonno?»). Cfr. Krämer, *Dialettica*, *passim*.

266 d 7-**269** d 1. *Quarta argomentazione: i criteri dei retori.* Questa argomentazione può sorprendere. Ma, in realtà, si inquadra perfettamente nelle regole del gioco condotto da Platone. Dopo aver capovolto l'impostazione dei discorsi dei retori, e dopo aver dimostrato che solo con i metodi dialettici della filosofia si possono costruire adeguati discorsi, Platone vuol dimostrare di conoscere a perfezione tutti i criteri proposti e seguiti dagli oratori, di aver letto e meditato sui loro manuali e quindi di avere perfetta conoscenza dello *status quaestionis*. Cfr. Pfeiffer 1968. Nell'Accademia Platone aveva affidato ad Aristotele il compito di tenere corsi sull'oratoria. Quanto qui Platone ci dice ha interessanti corrispondenze nel libro III della *Retorica* aristotelica (*passim*). Il messaggio di questa argomentazione è chiaro: Platone dimostra di conoscere perfettamente tutti i criteri proposti e seguiti dai retori e le loro opere, ma li dichiara insufficienti per fondare una vera e propria arte del fare discorsi: si tratta di nozioni «necessarie» e «preliminari» per l'arte, ma non coincidono affatto con l'essenza dell'arte.

266 e 4-6. λογοδαίδαλον... Θεόδωρον: cfr. la nota a 261 c 3.

267 a 3. Πάριον Εὐηνὸν: Eveno di Paro è un poeta sofista, contemporaneo di Socrate, citato nell'*Apologia di Socrate*, 20 b 8-9, e nel *Fedone*, 60 b 7-61 d 2.

267 a 6. Τεισίαν: Tisia va considerato il fondatore della scuola retorica siciliana, nella seconda metà del secolo V a.C., ed è reputato uno dei primi che ha fissato alcune regole dell'arte del dire. Gorgia

stesso è stato un suo discepolo. Γοργίαν: su Gorgia cfr. la nota a 261 c 2.

267 b 3. Πρόδικος: Prodico di Ceo, sofista contemporaneo di Socrate. Più volte, anzi, Platone in modo ironico fa dire a Socrate di essere stato allievo di Prodico. Fu maestro dell'arte del fare discorsi, e in particolare specialista nella distinzione dei vari sinonimi e quindi inventore della «sinonimica», di cui molto si vantava. Cfr. Reale, *Storia*, I, pp. 256-63.

267 b 7. Ἱππίαν: Ippia di Elide è pure un sofista contemporaneo di Socrate. Fu molto famoso e Platone gli dedicò ben due dialoghi. Introdusse una novità di metodo, fondata sulla «polimathia», una sorta di sapere enciclopedico, e, a questo scopo, insegnava ai discepoli una particolare «mnemotecnica», ossia un'arte del memorizzare. Cfr. Reale, *Storia*, I, pp. 267-70.

267 b 10. Πώλου: Polo di Agrigento fu un discepolo di Gorgia, autore di un manuale di retorica; è uno dei protagonisti del *Gorgia* (461 b-481 b).

267 c 2. Λικυμνίων: Licinnio di Chio fu pure uno dei discepoli di Gorgia. L'espressione «Templi delle Muse» qui usata potrebbe forse indicare il titolo di una sua opera.

267 c 4. Πρωταγόρεια δέ...: Protagora nacque ad Abdera, congetturalmente fra il 491 e il 481. Si recò molte volte ad Atene. Fu molto apprezzato dal pubblico e anche dai politici. Pericle gli affidò addirittura l'incarico di preparare leggi per la nuova colonia di Turi (444 a.C.). La sua opera maggiore dovette essere quella intitolata *Sulla Verità*, che recava come sottotitolo *Ragionamenti demolitori*. L'opera dal titolo *Antilogie* doveva contenere le regole metodologiche della sofistica. Il *Protagora* di Platone (il primo dei grandi capolavori platonici), a lui dedicato in modo assai ben mirato, ne presenta un ritratto perfetto, da completare con gli approfondimenti di carattere critico presentati nel *Teeteto*. Per quanto concerne la problematica per cui qui è chiamato in causa, cfr. Diogene Laerzio, IX 53-4. Cfr. Reale, *Storia*, I, pp. 230-42.

267 c 6. Ὀρθοέπειά γέ τις: la «correttezza del linguaggio» cui qui si fa cenno potrebbe essere il titolo di uno scritto protagoreo. Ma si tratta di mera congettura, senza adeguate conferme.

267 c 9. Χαλκηδονίου: il Calcedonio cui qui si fa cenno è Trasimaco, menzionato a 261 c 2, e a 271 a 4.

268 a 8-c 4. Εἰπὲ δή μοι... τέχνης: Erissimaco fu medico come il padre Acumeno, ma ancora più famoso di lui. Platone chiama in causa l'arte medica come esempio di arte da lui assai apprezzata, per far comprendere la differenza che c'è fra la conoscenza dell'essenza di un'arte e la conoscenza di certe operazioni e strumenti che servono a

quell'arte, ma che risultano del tutto insufficienti senza la conoscenza dell'essenza dell'arte.

268 c 5-**269** a 4. Τί δ' εἰ Σοφοκλεῖ... Παντάπασι μὲν οὖν: si tratta di un ragionamento che ripete su altro piano quello fatto per la medicina. Qui Platone parla di Sofocle e di Euripide (ancora vivi al momento del discorso tra Socrate e Fedro) per dimostrare che per comporre tragedie occorre saper connettere le parti fra loro e con il tutto in modo conveniente. E il saper comporre discorsi lunghi su cose brevi e discorsi brevi su cose lunghe e le relative tecniche sono conoscenze preliminari alla tragedia, ma non la tragedia, così come abbiamo visto che le conoscenze di certe tecniche sono preliminari della medicina e non la medicina. Platone parla anche della musica: il saper far produrre a una corda suoni acuti o gravi è nozione necessaria e preliminare dell'armonia, ma la conoscenza dell'armonia è ben altra cosa.

269 a 5-d 1. Τί δὲ... πορίσασθαι: Platone qui conclude, con una ironia pungente e finissima, le sue osservazioni sui criteri tanto decantati dalle scuole degli oratori. Vengono ricordati i personaggi di Adrasto (il re di Argo che guidò la mitica spedizione dei sette contro Tebe e fu abile oratore) e di Pericle, che verrà menzionato anche subito dopo. Platone ricorda questi personaggi probabilmente come maschere drammaturgiche, per alludere a qualche celebre oratore del momento, al fine di trarre le stesse conclusioni di prima, ma fingendo, con un sottile gioco ironico, di trarle con maggior dolcezza e delicatezza. «Fingendo» di voler essere dolce, Platone rafforza la sua pesante critica, e quindi raggiunge in modo ancora più efficace l'obiettivo che vuole colpire. A proposito delle maschere drammaturgiche chiamate in causa viene detto: bisogna avere indulgenza con coloro che, non essendo a conoscenza della dialettica, credono di scoprire l'oratoria mediante conoscenze che sono solo strumenti preliminari dell'arte. Costoro credono di insegnare quell'arte, trattando di strumenti preliminari, nella convinzione che gli allievi possano scoprire da soli, per conto loro, e quindi casualmente, tutto il resto. Ma proprio ciò che gli allievi dovrebbero essere in grado di trovare per conto loro, costituisce l'essenza stessa di quell'arte. Naturalmente, l'«indulgenza» chiamata in causa alla r. b 5 si capovolge nel suo contrario, con un gioco di tagliente ironia.

269 a 5. μελίγηρυν Ἄδραστον: Adrasto fu re di Argo e guidò la mitica spedizione dei sette contro Tebe. Era considerato dalla tradizione come un abile oratore. L'espressione di Platone è tratta da Tirteo, fr. 9,8 Diehl (γλῶσσαν δ' Ἀδρήστου μειλιχόγηρυν). Platone usa certamente la figura di Adrasto come maschera per alludere a un oratore o a un politico contemporaneo, non identificabile. L'ipotesi che Plato-

ne possa alludere ad Antifonte sofista (su cui cfr. Reale, *Storia*, I, pp. 267-8) è una pura congettura che non ha precisi fondamenti.

269 d 2-**272** b 6. *Quinta argomentazione: le regole della vera arte del fare discorsi.* A conclusione della precedente argomentazione, Fedro pone il seguente quesito: «Ma, allora, l'arte di chi è veramente oratore e persuasivo, come e da dove la si potrebbe acquistare?». Questa quinta argomentazione svolge e risolve tale problema. Platone spiega non solo quali debbano essere i criteri da seguire nel fare discorsi, ma rivela quali siano stati i criteri da lui stesso seguiti nel comporre i suoi scritti. Questa teoria sistematica della scrittura dovrebbe essere presa come guida per leggere e capire i dialoghi di Platone. Anche queste pagine hanno il valore di una «autotestimonianza» del loro autore come «scrittore», e si avvicinano alle pagine dell'«autotestimonianza» di Platone come «filosofo», che leggeremo subito dopo, in cui egli dice di non aver messo per iscritto quelle cose che per lui sono «di maggior valore» (τὰ τιμιώτερα), e che sono appunto quelle che lo fanno essere un filosofo. Siamo giunti al punto-chiave del dialogo. Dopo averci mostrato di saper scrivere bellissimi discorsi, Platone ci ha dimostrato di conoscere le regole per farli, ossia quel metodo che sta alla loro base; oltre a questo, ha dimostrato di conoscere anche le regole tanto esaltate dai retori, ma che, in realtà, sono soltanto nozioni preliminari che precedono l'arte. Quali sono le risposte da dare alla domanda di Fedro? Platone si concentra su tre punti decisivi. 1) In primo luogo, l'arte del fare discorsi deve basarsi sulla conoscenza dell'«essenza» della cosa particolare di cui tratta, nonché dell'«intero» di cui essa fa parte, acquisita con metodo dialettico. 2) Inoltre, poiché l'arte del fare discorsi ha di mira l'anima di coloro che vuole convincere, deve conoscere la «natura dell'anima» cui si rivolge, sia in generale, sia in tutte le sue articolazioni specifiche. In modo particolare deve conoscere i vari tipi di anime e i vari tipi di discorsi ai quali tali tipi di anime si dimostrano sensibili, e dai quali si lasciano convincere. 3) Infine, la vera arte del fare discorsi deve essere in grado di comporre scritti che abbiano una portata proporzionale alla capacità di recezione delle anime alle quali si rivolge: saper scegliere i momenti giusti, le persone giuste e quindi con chi parlare e con chi tacere. Sul terzo problema (che presuppone la soluzione degli altri due) dobbiamo soffermarci. Il protagonista della maggior parte dei dialoghi platonici è Socrate. Tuttavia, solo nell'*Apologia di Socrate* egli viene citato espressamente nel titolo, mentre, in genere, l'opera viene intitolata con il nome del «deuteragonista», tranne nei pochi casi in cui è lo stesso argomento trattato a fornire il titolo, come *Simposio*, *Repubblica*, *Sofista*, *Politico*, *Leggi*. Come mai accade questo? La

risposta a tale domanda ci viene fornita dal terzo punto discusso nel nostro passo. Ogni dialogo di Platone presenta la cosa di cui tratta non già secondo le regole imposte dalla cosa stessa considerata in astratto, bensì nella giusta dimensione imposta dalle capacità recettive dell'anima dell'interlocutore, che dà il titolo allo scritto. A un'anima con limitate capacità verrà presentata la cosa in corrispondenti limitate proporzioni; a un'anima grande la cosa trattata verrà presentata in proporzioni grandi. Al sacerdote Eutifrone piuttosto fanatico, rozzo e di scarso buon senso, Socrate nel dialogo omonimo presenta il problema del santo in giusta proporzione rispetto al personaggio, e quindi conclude in modo alquanto aporetico. A Critone, poco dotato di intelligenza filosofica ma grande amico di Socrate e di animo buono, Platone fa presentare da Socrate i grandi problemi sul senso della vita e della morte e sul valore delle leggi, con una chiarezza e una forza comunicativa straordinarie, e addirittura con la celebre «prosopopea delle Leggi», che, parlando come persone, convincono Critone, il quale non si lasciava convincere dai puri concetti astratti. In dialoghi come il *Carmide* e il *Liside*, dove intervengono come interlocutori dei giovani, Platone fa applicare da Socrate il criterio della necessità di tacere, nel momento in cui l'anima dell'interlocutore non è ancora matura per affrontare la questione a un dato livello e risolverla. Nel *Parmenide*, invece, in quanto Platone considerava il personaggio come il massimo dei Presocratici, la problematica discussa raggiunge i vertici tematici delle «dottrine non-scritte», ossia i concetti dell'Uno e dei Molti. E anche se le «dottrine non-scritte» non vengono rivelate, sono tuttavia richiamate con una fittissima rete di allusioni trasversali e messaggi incrociati. Se vuole leggere e intendere gli scritti di Platone nel giusto modo, il lettore moderno deve entrare in questa ottica, e in particolare ridimensionare in modo radicale i canoni dell'ermeneutica storico-genetico-cronologica che ha imperversato, nella convinzione di poter ricostruire una parabola evolutiva del pensiero platonico soprattutto sulla base di ciò che nei dialoghi era già-detto oppure non-ancora-detto, nella convinzione che ciò che non si trova in certi scritti e che invece ci si aspetterebbe per ragioni interne, dipenderebbe da una precoce composizione. Invece non è così: ciò che viene detto in vari dialoghi dipende in modo strutturale dalla portata delle capacità di recezione del deuteragonista che Platone sceglie. Cfr. Szlezák 1978, 1979, *Platone*, *Come leggere Platone*, *passim*; Reale, *Platone*, *passim*.

269 d 2-270 d 8. Τὸ μὲν δύνασθαι... ὦ Σώκρατες: *illustrazione della prima regola da seguire nel fare discorsi.* La prima regola riguarda soprattutto la scienza che l'oratore deve avere intorno alla cosa di cui tratta. Platone ripresenta questo tema (sul quale ha già molto insisti-

to, ma qui mettendolo in stretta connessione con l'anima) ricordando due esempi: quello del procedimento seguito da Pericle come oratore politico, e quello del procedimento analogo proprio della scienza medica, la quale viene additata come modello, con la menzione di Ippocrate. In particolare, bisogna conoscere la «natura della cosa» di cui si vuol possedere l'arte e su cui si vuole rendere esperti anche altri, e inoltre in maniera specifica la «natura dell'anima». Bisogna esaminare se l'anima sia semplice oppure complessa e quale sia la sua potenza di «agire» e «patire» in sé e per sé in generale e in ciascuna delle sue molteplici forme in particolare, procedendo adeguatamente nel distinguerle e nell'enumerarle, con il procedimento «sinottico» e con quello «diairetico».

269 d 2-6. Τὸ μὲν... ἔσῃ: la tesi qui espressa, ossia che per diventare veramente eccellenti nell'arte oratoria si deve avere una corrispondente «dote di natura», una adeguata «scienza» e l'«esercizio» costante, vale per tutte quante le arti, in tutti i tempi. Il rilievo di Platone che, se manca solo uno di questi, nell'arte che si vuol professare si rimane imperfetti, va precisato. Alla scienza va dato il massimo rilievo, come gli esempi che seguono comprovano puntualmente.

269 e 1-**270** a 8. Κινδυνεύει... αὐτῇ: mentre nel *Gorgia* (514 c-516 d) Platone non giudica favorevolmente Pericle, qui lo giudica, almeno per la sua arte oratoria, in modo molto positivo, sia pure con qualche tratto di ironia. L'aspetto positivo consiste nel «fondamento filosofico», ispirato alla dottrina di Anassagora, che egli ha dato ai suoi discorsi: tuttavia non sta tanto nella teoria di Anassagora, che Platone ha criticato nel *Fedone* (96 b-99 d), quanto nell'aver il giusto metodo di dare un fondamento filosofico alla sua arte del dire.

270 a 1. ἀδολεσχίας καὶ μετεωρολογίας: questi termini qui usati da Platone, così associati, ad esempio, anche in *Crat.* 401 b 6-8 (κινδυνεύουσι γοῦν... οἱ πρῶτοι τὰ ὀνόματα τιθέμενοι οὐ φαῦλοι εἶναι ἀλλὰ μετεωρολόγοι καὶ ἀδολέσχαι τινές) e *Resp.* VI 488 e 4-489 a 1, sono fortemente ambigui. Il primo può significare «chiacchiera», e Platone stesso lo usa in tal senso per esprimere la dialettica in senso ironico (cfr. *Theaet.* 195 c 2; *Parm.* 135 d 5); il secondo indica teoria in certo senso campata in aria, speculazione aerea, come in *Resp.* VI 488 e 4, 489 c 6; *Pol.* 299 b 7. Ma qualche volta Platone ne fa uso anche in senso positivo (per il primo termine cfr. *Theaet.* 195 c 2). Qui l'ironia, per quanto innegabile, sembra attenuata. Gli studiosi manifestano non poche incertezze al riguardo. La spiegazione più chiara mi sembra quella di Brisson (*Phèdre*, p. 228, nt. 392): «L'uso fatto da Platone del termine μετεωρολογία è dunque molto ambiguo. Se questo termine e quelli che gli sono imparentati (μετέωρος, μετεωρίζειν, μετεωροπορεῖν, e μετεωρολογεῖν) sono suscettibili di assumere un

senso metaforico, quello di "speculazione nell'aria", questo avviene sempre a partire dal senso che è loro proprio di "ricerca nel dominio dell'astronomia". Il tema della μετεωρολογία non può venir separato da quello dell'οὐρανός, del cielo, in quanto l'anima umana non è se non un residuo dell'anima del mondo (*Timeo* 35 a-b) che anima il cielo [...]. Di conseguenza, per conoscersi, l'anima deve conoscere in via preliminare l'anima del mondo che anima il cielo, vale a dire l'universo. Si capisce, quindi, la necessità del mito centrale del *Fedro*, in cui le anime divine e umane si elevano fino ai limiti del cielo, che esse attraversano per contemplare l'intelligibile. Ma questa ricerca nell'ambito dell'astronomia rimane una "speculazione nell'aria", se essa non è orientata verso un fine preciso: la scoperta dell'Intelletto (Νοῦς) che dirige l'universo e la contemplazione dell'intelligibile. Ora chi fu più vicino a soddisfare a questa condizione, rimane Anassagora, il quale, avendo riconosciuto l'importanza dell'Intelligenza (Νοῦς), cercò tuttavia di rendere conto dei fenomeni naturali in maniera puramente meccanica (*Fedone* 97 b-99d)».

270 a 4. Ἀναξαγόρᾳ: Anassagora nacque a Clazomene intorno al 500 a.C. e si ritiene sia morto intorno al 428. A lui si deve la introduzione in Atene della filosofia. In Atene rimase per circa un trentennio. Qualcuno pensa fra il 480 e il 450; altri pensano fra il 463 e il 433. La sua opera recava il titolo canonico *Sulla natura*; ce ne sono pervenuti frammenti significativi. La novità più cospicua presentata da Anassagora fu la seguente. Dalla caotica originaria mescolanza delle «omeomerie», parti piccolissime di tutte le cose e di tutte le qualità delle cose (i «semi» di tutte le cose), è nato il cosmo a opera dell'Intelligenza suprema (il *Nous*, cfr. 59 B 12 Diels-Kranz), concepita come la realtà più fine e più pura. La critica che gli mosse Platone fu che Anassagora introdusse, sì, l'Intelligenza suprema, ma che non seppe servirsene in modo adeguato, in quanto non comprese che l'Intelligenza non agisce correttamente se non in funzione del Bene supremo, che solo ne può costituire la regola (cfr. *Phd.* 97 b-99 d). Qui, però, Platone chiama in causa Anassagora per altri scopi, ben evidenziati da Vegetti, che è il maggior studioso italiano della medicina greca (*La medicina*, pp. 109-10): «Il riferimento platonico sembra qui individuare questi due momenti dell'opera di Anassagora: da un lato, la "meteorologia" identifica i suoi contributi alla scienza della natura in generale, le sue ricerche biologiche e astronomiche in particolare [...]; dall'altro, il richiamo al *Nous* evoca l'apporto gnoseologico che la dottrina della "separazione" del *Nous* (B 12), e la rinnovata visione che ne conseguiva del processo del conoscere (B 21 b), avevano offerto nelle *technai* impegnate nella definizione di un proprio autonomo assetto metodico. Nel paragrafo che segue, Platone fa subito chiaro

che le medesime condizioni di validità e le medesime modalità metodiche accomunano la retorica di Pericle – grazie alla sua fondazione anassagorea – e la medicina». Per il pensiero di Anassagora in generale cfr. Reale, *Storia*, I, pp. 162-70, e per le critiche che Platone gli muove cfr. Reale, *Platone*, pp. 501-11.

270 b 3-c 5. Πῶς... ταύτης: l'analogia della medicina (arte che Platone per molti aspetti riteneva un modello di riferimento) consiste in questo: sia la medicina che l'oratoria devono avere una visione «unitaria» e nello stesso tempo procedere a una sistematica «divisione», la prima del corpo e la seconda dell'anima. E ambedue queste scienze per conoscere adeguatamente il loro oggetto lo devono mettere in connessione con l'«intero»: sia con l'intero che ingloba quella realtà particolare di cui trattano, sia in generale con la totalità del reale. In che senso la conoscenza dell'anima implichi una conoscenza dell'intero dell'essere è già stato detto; in che senso, poi, anche la conoscenza del corpo implichi una conoscenza dell'intero viene indicato da Platone con il richiamo al medico Ippocrate.

270 c 3-5. Εἰ μὲν Ἱπποκράτει... ταύτης: il richiamo qui fatto al grande Ippocrate (vissuto a cavallo fra il V e il IV secolo a.C.) è stato assai discusso e interpretato in differenti modi. A mio avviso lo si intende abbastanza facilmente, seguendo la linea secondo la quale Platone si muove. La medicina scientifica è nata dalla mentalità scientifica creata dalla filosofia della natura, che si impernia proprio su una concezione dell'«intero». Per Ippocrate, in particolare, l'uomo va considerato in funzione di tutte quante le coordinate in cui si inserisce, e quindi va compreso appunto nell'ottica generale dell'«intero» di cui è parte. L'allusione presuppone tutta una serie di implicazioni, che in questa sede non possono essere chiamate in causa. Possiamo richiamare alcune precisazioni di Vegetti (*La medicina*, pp. 118-20). Ecco la pagina in cui egli si riferisce alla dottrina ippocratea qui chiamata in causa e trae precise conclusioni a proposito di questo passo: «Qualsiasi oggetto di esperienza (il corpo, gli alimenti, i fattori ambientali e così via) consta di una molteplicità indefinita di *eide* materiali, variamente proporzionati e commisti, ma non direttamente rivelantisi in quanto tali all'analisi (per l'origine di questa concezione, occorre rifarsi alla teoria anassagorea dei *chremata*, "cose"). Ma ognuno di questi oggetti presenta una costellazione di *dynameis*, cioè di potenzialità di entrare in relazione e di produrre o subire effetti (*pathemata*), che si "manifestano" all'esperienza, diventano cioè percepibili e analizzabili, e indirettamente rinviano alla struttura materiale che sta alla loro base. Non si può propriamente pensare a un rapporto univoco fra ogni *eidos* inteso come sostrato sostanziale e la rispettiva *dynamis* intesa come sua qualità; questo tipo di categorizza-

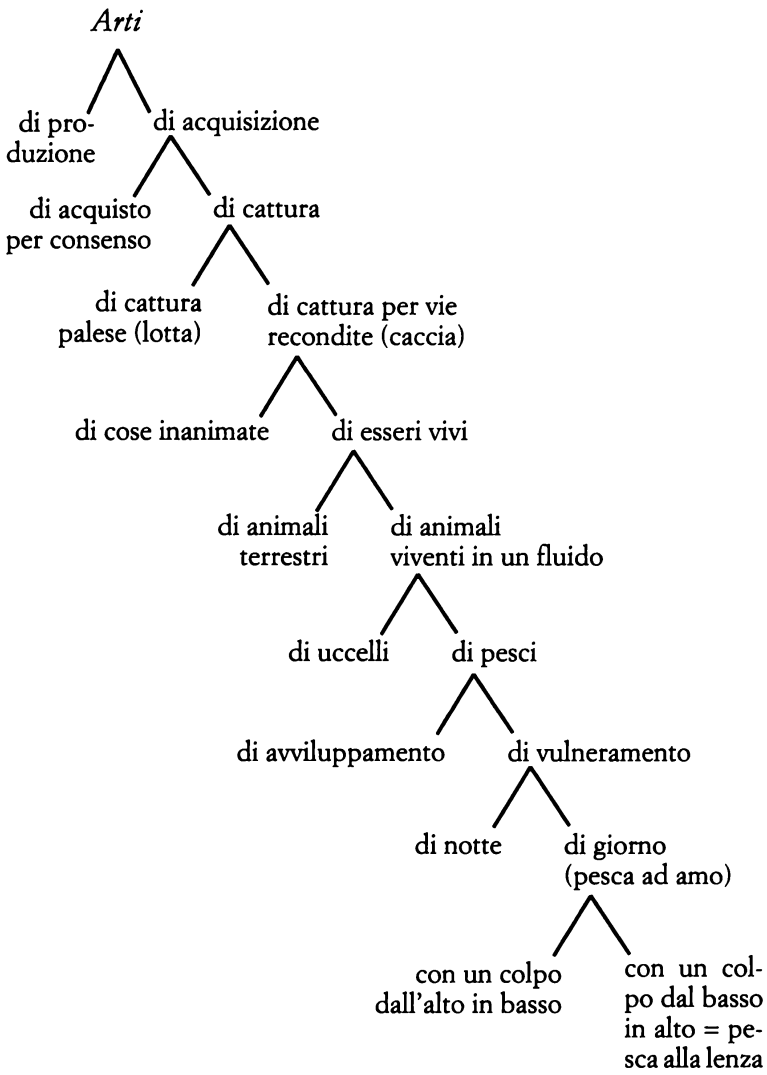
zione è estraneo al secolo V ed è infatti impossibile riscontrarlo in *Antica medicina*, come ha notato Miller [H.W. Miller, *Dynamis and Physis in "On Ancient Medicine"*, «Trans. Proc. Amer. Philos. Ass.», 83, 1952, p. 192]. In questo contesto la base concreta è il *chrema*, la cui *physis* è costituita dall'intersezione delle *dynameis* e dei *pathemata* che ne configurano la struttura interna e la collocazione nell'ambito del sistema generale dei *chremata*. Del resto, se da un lato il meccanismo relazionale *dynamis/pathema* individua la *physis* degli oggetti e manifesta, rendendola concretamente significativa, la presenza in essa degli *eide* materiali, l'esistenza di tale meccanismo rappresenta d'altro lato la stessa condizione di possibilità di un sapere scientifico sulla natura. Respinta fuori dai confini di tale sapere la zona di ciò che è *aphanes* (capitolo 1), *Antica medicina* ne indicava in *aisthesis* il criterio generale (capitolo 9) e in *loghismos* il procedimento tipico (capitolo 14). Solo il manifestarsi di *physis* tramite le *dynameis* permetteva quindi la presa conoscitiva di *aisthesis*, e solo l'omogeneità delle *dynameis*, che scavalcavano la eterogeneità sostanziale degli *eide* per entrare in sistemi relazionali, permetteva l'intervento metodico di *loghismos* (*Prognostico*, capitolo 25)». E in che senso Platone utilizza in modo specifico questi messaggi? Vegetti scrive: «Nel *Fedro*, il meccanismo relazionale *dynamis/pathema*, entro il quale tra l'altro si delineano i rapporti causali, ha [...] una analoga importanza ai fini della fondazione delle *technai* del molteplice, e non si può non vedere il riferimento del linguaggio platonico a quello ippocratico. Occorre tuttavia mettere in luce una importante modificazione del rapporto fra tale meccanismo ed *eidos*, che dà forse la più esatta misura della trasposizione platonica. È vero che il "tagliare secondo le articolazioni" indica la scomposizione di una totalità organica in parti che si definiscono più per la loro funzionalità relazionale che per il loro sostrato ontologico, e che il procedimento appare più euristico che deduttivamente precostituito; è vero che il livello metodologico della discussione conferisce all'*eidos* inferiore cui perviene la dialettica il carattere di strumento di comprensione della molteplicità dell'esperienza e di fondamento della predicazione. Resta tuttavia il fatto che la *diairesis* dialettica non inferisce dalle *dynameis* agli *eide* e ai *ghene* ma deriva invece le prime dai secondi; resta, dunque, il fatto che lo *eidos* inferiore, nel suo presentarsi come realtà ultima, non ulteriormente analizzabile (*atmeton*, 277 b), conserva, in questa sua irriducibilità ontologica all'empirico, in questa sua eterogeneità sostanziale sia ai *chremata* sia al *loghismos* metodico, una precisa parentela con la realtà prima, con le idee cui culminano le supreme *synagogai*».

270 c 9-d 7. Τὸ τοίνυν... ὑπὸ τοῦ: riassume il concetto del metodo dialettico nelle sue due direzioni «sinottica» e «diairetica». In primo

luogo, bisogna saper cogliere la natura di una cosa e adeguatamente ragionare su di essa (il termine φύσις, qui, ricopre la stessa area concettuale del termine ἰδέα), ossia stabilire se è semplice o complessa, e cercare di comprendere in modo adeguato la potenza di agire e di patire che essa ha, sia nel caso che si tratti di una natura semplice, sia nel caso che si articoli in varie forme, stabilendo per ciascuna di esse la loro specifica potenza di agire e di patire. Platone insiste sul rapporto dinamico della potenza di agire e di patire; la «natura» o Idea della cosa cui sta pensando è soprattutto quella specifica dell'«anima».

270 d 4. δύναμιν: è un termine non facile da comprendere in modo adeguato. Infatti, si può facilmente cadere nell'errore di credere che esso ricopra la stessa area concettuale del corrispettivo termine aristotelico. Come è noto, Aristotele ha definito la potenza (δύναμις) come «capacità» o «possibilità» in contrapposizione con l'atto (ἐνέργεια), come «realizzazione» o «attuazione» della potenza stessa. Invece la δύναμις come la intende Platone è in larga misura inclusiva dell'ἐνέργεια. Si tratta, pertanto, di un significato notevolmente più ampio di quello aristotelico. Alcuni studiosi fanno richiamo a *Soph.* 247 e. In effetti, anche se altri studiosi danno poco rilievo a tale passo (in quanto si tratta di una argomentazione di passaggio dialettico), resta una corrispondenza innegabile. Platone precisa quanto segue: si dice che «è» ogni cosa che per natura «può produrre qualcosa o subire un'azione», e conclude che, dunque, gli esseri sono «potenza»: λέγω δὴ τὸ καὶ ὁποιατοῦν κεκτημένον δύναμιν εἴτ' εἰς τὸ ποιεῖν ἕτερον ὁτιοῦν πεφυκὸς εἴτ' εἰς τὸ παθεῖν καὶ σμικρότατον ὑπὸ τοῦ φαυλοτάτου, κἂν εἰ μόνον εἰς ἅπαξ, πᾶν τοῦτο ὄντως εἶναι· τίθεμαι γὰρ ὅρον τὰ ὄντα ὡς ἔστιν οὐκ ἄλλο τι πλὴν δύναμις (247 d 8-e 4). Pertanto, la δύναμις di «agire» e «patire» coincide con l'essere, inteso appunto in senso dinamico di capacità di azione e passione, e quindi in stretta connessione con l'essenza (con l'εἶδος). Per comprendere il termine, occorre uscire dagli schemi dell'ontologia aristotelica, e intenderne il significato in senso generale e non con le distinzioni specifiche guadagnate da Aristotele. In conclusione, la potenza di agire e di patire rivela la natura e l'essenza delle cose.

270 d 5-6. ταῦτα ἀριθμησάμενον: è un richiamo alle dottrine non-scritte. A sorpresa, Platone fa una precisa allusione ai nessi strutturali sussistenti fra le Idee e i Numeri (che era un tema svolto soprattutto nell'ambito delle lezioni accademiche), facendo uso addirittura della precisa espressione tecnica: ταῦτα ἀριθμησάμενον, che verrà ripresa e ribadita anche a 273 e 1: τὰς φύσεις διαριθμήσηται. Si tratta di uno dei punti della metafisica platonica più complessi e più difficili da comprendere, dato che negli scritti vengono fatte solo allusioni. Contrariamente a quanto in passato alcuni interpreti hanno sostenuto (an-



Schema sinottico che illustra la struttura dell'Idea di «pesca alla lenza» come «logos-arithmos» mediante il procedimento diairetico della divisione in due procedendo dall'alto al basso.

che basandosi sulla ambiguità di alcune testimonianze indirette), Platone non ha mai identificato *in toto* Idee e Numeri ideali, fra i quali sussiste una corrispondenza ontologica analogica, ma anche una assai accentuata differenziazione (si ricordi che i Numeri ideali sono ben differenti dai numeri matematici, che appartengono, invece, non alla sfera più alta degli intelligibili, ma alla sfera «intermedia» della realtà: sono degli enti μεταξύ). Platone non riduceva ciascuna Idea a un numero preciso, battendo una via di carattere aritmosofico, seguita da certi Pitagorici: la posizione da lui assunta è rigorosamente razionalistica. Ma bisogna non interpretare tale dottrina sulla base del concetto moderno di «numero intero», esprimente una quantità determinata a livello di astrazione. Uno dei maggiori conoscitori della matematica greca (Toeplitz 1931) ha spiegato che dai Greci il «numero», più che come intero e come grandezza compatta, era considerato come un «rapporto articolato di grandezze e frazioni di grandezze», ossia di λόγοι e di ἀναλογίαι. Se così è, si spiega come il λόγος metafisico platonico sia strettamente legato col concetto di «numero-rapporto». In particolare, si spiega come per Platone risultasse naturale tradurre i λόγοι in «numeri», appunto a motivo di questa connessione sussistente fra «rapporto» (λόγος) e «numero». Ciascuna Idea nel mondo intelligibile sopraceleste occupa una precisa posizione («posizione» non fisica, ma ontologica e gnoseologica), secondo la sua maggiore o minore «universalità» e secondo la forma più o meno complessa dei rapporti che essa intrattiene con le altre Idee, che stanno sia al di sopra sia al di sotto di essa. Questa trama di rapporti è esattamente quella che la dialettica ricostruisce, e può essere in modo adeguato e preciso espressa «numericamente», come, per allusione, dice appunto il nostro testo. Credo che lo schema grafico riportato a p. 257, ricavato da *Soph.* 218 c-221 e, testo parallelo al *Fedro*, possa servire a cogliere intuitivamente il concetto con l'ausilio dell'immagine. Quando tocca punti delicati come questi delle sue dottrine esoteriche, Platone mette sempre in atto un gioco ironico. Nel nostro caso, sceglie un esempio eloquente in questo senso, ossia l'esempio della «pesca con la lenza», e traccia la trama logico-concettuale che la determina in modo perfetto, con quel λόγος dialettico qui in questione. Si vedrà, nella pagina precedente, come lo schema faccia comprendere in modo particolare sia il procedimento diairetico della progressiva divisione in due delle Idee, sia l'articolazione del complesso procedimento nel suo insieme, e quindi il λόγος come rapporto strutturale numerico, nel senso in cui è inteso da Platone. Aristotele ci informa che la connessione della dottrina delle Idee con quella dei Numeri non risale all'inizio (ἐξ ἀρχῆς, *Metaph.* M 4, 1078 b 11-2), ossia non si connette con la formulazione originaria della dottrina, ma costituisce un momento successivo (è stata formulata certamen-

te nel momento della fondazione dell'Accademia, o poco prima). Cfr. Reale, *Platone*, pp. 229-47; Gaiser, *La dottrina*, *passim*.

270 d 9-271 c 4. Ἡ γοῦν... τέχνῃ γράφειν: *illustrazione della seconda regola.* Già nell'illustrazione della prima regola Platone, oltre al problema generale della necessità di conoscere l'essenza delle cose, aveva di mira la necessità di conoscere l'«essenza dell'anima», dato che i discorsi sono rivolti appunto alle anime. Il concetto d'anima ha una doppia centralità. Prima abbiamo visto come non si possa intendere che cos'è l'Eros senza conoscere la natura dell'anima che ne è il veicolo; qui, in parallelo, si dimostra come non si possa realizzare un'arte del fare discorsi, senza conoscere la natura di ciò cui si rivolge il discorso, che è appunto l'anima e la sua struttura. Si comprende il fatto che qualche interprete antico ritenesse che la problematica centrale del *Fedro* fosse proprio quella dell'anima: cfr. Ermia, *in Phaedr.* 8,27 sg. Couvreur: περὶ ψυχικῆς ἀρχῆς εἴποι ἄν τις εἶναι τὸν σκοπόν («Qualcuno vorrebbe sostenere che lo scopo del dialogo verte sul principio dell'anima»).

271 a 1-b 5. Οὐκοῦν... ἀπειθεῖ: si vedano le note a 270 c 9-d 7 e 270 d 5-6. Si tenga presente che: a) la comprensione della multiforme struttura dell'anima per chi vuol esercitare l'arte del fare discorsi in maniera scientifica è una condizione determinante. b) Inoltre, è essenziale la conoscenza della dinamica dell'«agire» e del «patire» propria della natura dell'anima, perché è in funzione di questa dinamica che si esplica la comunicazione dei messaggi espressi con i discorsi e la loro recezione. c) In particolare, bisogna che l'oratore, conosciuti quali siano i tipi di anime e quali i tipi di discorsi, accerti da quali tipi di discorsi certe anime vengano persuase, e a quali altri tipi di discorsi certe altre anime siano invece insensibili in tutto o in parte.

271 c 1-3. ἀλλ' οἱ... παγκάλως: questa è una delle più spietate frecciate ironiche scagliate da Platone contro i maestri dell'oratoria suoi contemporanei. Sopra, ha dimostrato ciò che manca ai maestri dell'oratoria: nei loro manuali sulle *Arti del fare discorsi* presentano non le regole necessarie, ma quelle «accessorie»; presentano strumenti complementari per l'arte di fare discorsi, ma non conoscono l'essenza e il metodo corretto per esercitare in modo appropriato tale arte. In particolare non conoscono il metodo della dialettica in generale, e specialmente nella sua applicazione alla conoscenza della «natura» dell'anima. La loro non-conoscenza dell'asse portante della scienza del fare discorsi, Platone qui la presenta in forma di beffa: «sono astuti e, pur conoscendo benissimo l'anima, se la tengono nascosta». (State attenti, suggerisce Platone: in realtà, non la rivelano non perché la tengono nascosta, ma perché non la posseggono.)

271 c 10-272 b 6. Ἐπειδὴ... ἔργον: *illustrazione della terza regola.*

La terza regola trae le conclusioni di ciò che deriva dalle due precedenti e in particolare dalla seconda. Dal momento che la potenza esercitata dai discorsi consiste nella «guida delle anime», bisogna: a) accertare quante e quali sono le forme di anime; b) parallelamente, rendersi conto di quali e quante sono le forme di discorsi; c) infine, mettere in giusta relazione i diversi tipi di anime con i diversi tipi di discorsi. In particolare, dopo aver acquisito queste conoscenze, l'oratore dovrà rendersi conto, in concreto, di fronte a quali tipi di uomini si trovi, e quali tipi di discorsi deve mettere in atto; e dovrà saper fare questo nei «modi giusti» e nei «momenti giusti». La vera arte dei discorsi non può essere attuata se non seguendo queste regole.

271 c 10. ψυχαγωγία: questo termine, già usato da Platone in 261 a 8, esprime l'azione esercitata dall'arte del fare discorsi sulle anime in senso forte, ma prevalentemente positivo. In particolare, in questo contesto il termine non esprime il valore negativo, in connessione con l'influsso dei riti magici, che ha in *Leg.* X 909 a 8-b 4. In questo testo, infatti, si dice che coloro che non credono negli dèi o li intendono in senso errato, esercitano forti influssi (ψυχαγωγῶσι) su molti, vantandosi di poter evocare i morti (τοὺς δὲ τεθνεῶτας φάσκοντες ψυχαγωγεῖν). Il passo si riferisce a pratiche magiche, con cui il nostro testo del *Fedro* può avere solo una vaga assonanza, e in chiave ironica.

272 a 4. προσλαβόντι... ἐπισχετέον: il «tacere», quando e nei confronti di chi bisogna tacere, è un elemento assai importante per leggere e intendere Platone nel modo dovuto. Se non si comprende questo messaggio, non si possono interpretare in modo corretto molti suoi dialoghi, in particolare molti di quelli cosiddetti «aporetici». Platone era profondamente convinto che il presentare certe cose a chi non era idoneo a capirle fosse non solo «inutile», ma «dannoso» per la cosa stessa che veniva presentata. Il dialettico non è solo colui che sa come deve parlare sulle cose, ma è anche colui che sa «con chi», «come» e «quando» deve parlare.

272 b 7-**274** b 5. *Sesta argomentazione e conclusione.* Platone chiama in causa, ancora una volta, la questione dei nessi strutturali fra il «verisimile», la «verità» e il «persuasivo», ribadisce il ruolo determinante e irrinunciabile del vero, concludendo che questa, e solo questa, è la via da seguire, anche se è la più dura e la più difficile.

272 b 7-**273** c 6. Ἀληθῆ... Τί μήν: l'argomentazione conclusiva viene presentata da Platone come una sorta di «prova di conferma», ossia come una ultima verifica della verità della sua tesi, che esegue esaminando le «ragioni del lupo» (τὸ τοῦ λύκου, 272 c 10 sg.). E le «ragioni del lupo» sono le seguenti. La via della conoscenza della verità è una via troppo lunga, mentre ce ne sarebbe una assai più como-

da e breve, ossia quella del «verisimile», con cui si comunica con la moltitudine, e la si convince meglio che con la verità. Infatti, in certi casi, quando i fatti stessi non corrispondano a ciò che la moltitudine si aspetta, andrebbero modificati e presentati proprio in maniera conforme alle aspettative. Per esempio, se un uomo di debole corporatura ma coraggioso e audace ha picchiato uno di corporatura grande e forte ma pauroso e pusillanime e lo ha derubato, in un processo sarebbe conveniente che né l'uno né l'altro, a propria difesa, dicessero il «vero», perché non corrisponde al «verisimile», e quindi risulta essere poco convincente. La «ragione del lupo» propone all'oratore di seguire non la via della verità, ma la via del verisimile, assai più facile e più comoda.

273 d 2-e 4. Ὅτι... ἀνθρώπῳ: la risposta di Platone alle «ragioni del lupo» è una ripresa sintetica di ciò che sopra ha dimostrato: poiché il «verisimile» non è se non ciò che sorge «a somiglianza del vero», lo può conoscere in modo adeguato solo chi conosce il vero medesimo. E il «vero» non si può conoscere se non mediante il metodo dialettico, ossia mediante il procedimento sinottico con cui si coglie l'unità dell'Idea, e quello diairetico con cui si conoscono le varie specie in cui si articola.

273 e 4-**274** b 5. ταῦτα... Τί μήν: le grandi cose implicano necessariamente grandi fatiche e sofferenze, le quali, tuttavia, proprio a motivo delle cose belle che si devono raggiungere, diventano belle («belle» in senso greco, ossia «belle-e-buone»). La fatica che si compie nel raggiungere il vero e il bene ha il suo premio appunto nel vero e nel bene, quindi diventa essa stessa un vero e un bene.

274 b 6-**279** b 5. PARTE QUINTA: CRITICA DELLA SCRITTURA E SUPERIORITÀ DELL'ORALITÀ DIALETTICA.

La quinta parte del nostro dialogo contiene il messaggio più significativo, dal punto di vista ermeneutico, per l'interpretazione del pensiero di Platone in generale e dei suoi dialoghi in modo specifico. In particolare, contiene una netta smentita delle tesi di fondo su cui si basava il paradigma moderno nell'interpretazione degli scritti platonici come autonomi in senso globale. Infatti, in questa «autotestimonianza», così come in quella parallela contenuta nella *Lettera VII* (340 b 1-345 c 3), Platone ci dice che cosa egli pensi della scrittura in quanto tale, e in particolare nega l'autarchia e l'autonomia di tutti quanti gli scritti (compresi i suoi), adducendo una serie di motivi. Si tenga presente la funzione strutturale che questa parte ha nell'ambito del *Fedro*, di cui costituisce il vertice. Infatti Platone, dopo averci «mostrato» che proprio lui è il maggior scrittore del momento, e do-

po aver «dimostrato» le ragioni su cui si fonda la sua superiorità di scrittore, scinde in modo netto la funzione dello «scrittore» da quella del «filosofo», e ci spiega i motivi per cui il vero filosofo affida non agli scritti ma all'«oralità dialettica» le cose che per lui sono «di maggior valore». Per quanto concerne la più recente letteratura sull'interpretazione di questa «autotestimonianza», richiamo in particolare: Krämer, *Platone*, pp. 36-50; Szlezák, *Platone*, pp. 53-72; Gaiser, *Platone*, pp. 77-101; Gaiser, *Storia*, pp. 187-219 (in particolare p. 199 sgg.); Erler, *Aporie*, parte prima, *passim*; Reale, *Platone*, pp. 75-134 (in particolare pp. 75-94). In opposte direzioni si muovono Brisson, *Phèdre*; Heitsch 1993; Trabattoni, *Scrivere nell'anima*.

274 b 6-7. Τὸ δ' εὐπρεπείας... ἀπρεπῶς: la domanda che qui Platone pone sulla «convenienza» o «non convenienza» dello scritto e sul «quando» esso sia conveniente e «quando no», è decisiva. Il punto che verrà dimostrato è questo: lo scritto non è «conveniente» né «utile», proprio quando il filosofo intende esprimere e comunicare le cose che, per lui, sono «di maggior valore». Il filosofo scrive queste cose non nei rotoli di carta, ma «nelle anime» degli uomini, solo o prevalentemente mediante il mezzo di comunicazione dell'«oralità dialettica».

274 b 9-275 d 3. *Prima argomentazione: la scrittura non accresce né la sapienza né la memoria degli uomini.* I due grandi vantaggi della scrittura (secondo l'opinione allora di moda, e che Platone mette in bocca al mitico dio Theuth, su cui ved. la nota a 274 c 7) sarebbero i seguenti: in primo luogo, avrebbe reso gli uomini «più sapienti» (σοφωτέρους, 274 e 5); in secondo luogo, li avrebbe resi «più capaci di ricordare», ossia «più forti di memoria» (μνημονικωτέρους, e 5-6). La scoperta della scrittura, dunque, coinciderebbe con la scoperta di un «farmaco» o di una «medicina» della «memoria» e della sapienza: μνήμης τε γὰρ καὶ σοφίας φάρμακον, e 6. Ma la risposta di Platone, messa in bocca al re Thamus (su cui ved. la nota a 274 d 3), capovolge queste due tesi. In primo luogo, la scrittura non produce «sapienza», ma l'«apparenza della sapienza». Infatti, la scrittura offre una quantità di cose, che il lettore accoglie in modo estrinseco, ossia al di fuori del vero mezzo di comunicazione del sapere, che è l'insegnamento. La scrittura crea non dei veri sapienti ma dei «portatori di opinioni» (dei «dossosofi»), ossia dei falsi sapienti, privi di autentica conoscenza. In secondo luogo, la scrittura non è uno strumento che serve per «creare la memoria» (che si forma, come la sapienza, con il mezzo della comunicazione dell'oralità dialettica), bensì uno strumento «ipomnematico», ossia «un mezzo per richiamare alla memoria di chi sa le cose trattate nello scritto» (τὸν εἰδότα ὑπομνῆσαι περὶ ὧν ἂν ᾖ τὰ γεγραμμένα, 275 d 1-2). Questi

apparenti vantaggi coincidevano con convinzioni, che ormai da alcuni decenni andavano diffondendosi in Grecia, e che Platone vorrebbe fermare, o limitare il più possibile.

274 c 1-2. Ἀκοήν... ἴσασιν: Platone finge di aver udito la storia che sta per narrare, mentre si tratta di una sua invenzione. Fedro lo rileverà poco più avanti, 275 b 3-4.

274 c 5. Ναύκρατιν τῆς Αἰγύπτου: Naucrati era una città sul delta del Nilo (che i Greci chiamavano Tebe Egizia, d 4), dove nel VI secolo a.C. fu fissata dal re Amasi la residenza dei Greci, come narra Erodoto, II 178 sg.

274 c 7. Θεύθ: Theuth o Thoth è il dio egiziano dell'invenzione, che i Greci ritenevano corrispondere al loro dio Ermes. In *Phil.* 16 b sgg., Platone richiama Theuth come dio della scoperta delle lettere dell'alfabeto: Theuth avrebbe per primo compreso come la voce sia illimitata, e come tale illimitatezza si distingua e articoli nelle varie lettere (vocali e consonanti). Quindi avrebbe anche compreso in che cosa consista il nesso strutturale che le lega.

274 d 3. Θαμοῦ: il termine Thamus, secondo alcuni, andrebbe considerato una variante di Amous, che sarebbe lo stesso dio Ammone, di cui si parla subito sotto, d 4. Naturalmente, potrebbero anche avere ragione quanti pensano che Thamus sia, piuttosto che Ammone, una sua immagine, ossia una sua maschera. Più avanti, in 275 c 7-8, quanto qui viene messo in bocca a Thamus verrà presentato come «vaticinio di Ammone» (τὴν Ἄμμωνος μαντείαν). In ogni modo, il re Thamus parrebbe ben differenziato dal dio Ammone, anche se, forse, solo nella forma di un gioco drammaturgico.

275 a 2-7. τοῦτο... πορίζεις: conviene qui richiamare alcuni documenti che attestano la diffusione in Grecia dell'idea che la scrittura sia un farmaco della memoria, ossia un supporto, se non addirittura un sostitutivo della memoria. Eschilo, nel *Prometeo* (v. 459 sgg.), affermava che la scrittura è «memoria di tutte le cose», e che era addirittura «madre delle Muse», e quindi la identificava con Mnemosine, dea della Memoria e madre appunto delle Muse: καὶ μὲν ἀριθμόν, ἔξοχον σοφισμάτων, / ἐξηῦρον αὐτοῖς, γραμμάτων τε συνθέσεις, / μνήμην ἁπάντων, μουσομήτορ' ἐργάνην («Scoprii per loro il numero, la più elevata delle conoscenze, la composizione dei segni scritti, memoria di tutte le cose, attiva madre delle Muse»). Si ponga mente soprattutto alle espressioni μνήμην ἁπάντων, μουσομήτορ' ἐργάνην. Anche Euripide, in un frammento di una tragedia perduta (fr. 578 Nauck), ribadisce questa stessa convinzione che la scrittura aiuta la memoria, e precisamente che le parole scritte (γράμματα) sono «farmaci contro la dimenticanza» (τὰ τῆς λήθης φάρμακα). E Gorgia affermava che la scrittura è un «organo della memoria»: γράμματά τε

μνήμης ὄργανον (82 B 11 a Diels-Kranz). Queste idee vengono espresse anche nella pittura vascolare. In un'ampolla proveniente dall'Attica, viene rappresentata Mnemosine che tiene in mano un rotolo scritto e guarda verso la Musa Calliope che suona la lira, e dunque la scrittura viene identificata con Mnemosine (cfr. Erler, *Aporie*, p. 107 sg. con le indicazioni bibliografiche ivi fornite). Se non si tengono presenti questi documenti non si comprendono le parole di Platone, e la riduzione della scrittura da «farmaco della memoria» a «farmaco ipomnematico» (farmaco che aiuta a richiamare alla memoria). La memoria si forma nella dimensione dell'oralità e la scrittura non può essere se non uno strumento di «richiamo di cose già memorizzate», un «promemoria».

275 a 6-b 2. σοφίας... σοφῶν: anche sulla diffusione dell'idea che la scrittura è farmaco di sapienza, conviene richiamare alcuni documenti molto importanti. In un verso di Aristofane nelle *Rane* (1114) si dice (in modo assai beffardo) che, avendo un libro, ciascuno impara le cose giuste: βιβλίον τ' ἔχων ἕκαστος μανθάνει τὰ δεξιά. Sempre Aristofane presenta Prodico come quel portatore di sapienza che si identifica con un libro: τοῦτον τὸν ἄνδρ' ἢ βιβλίον διέφθορεν ἢ Πρόδικος (fr. 506 Kassel-Austin). Si noti la beffarda espressione ἢ βιβλίον... ἢ Πρόδικος (molto probabilmente richiamata da Platone stesso nei confronti di Lisia; cfr. 228 e 1 e la nota relativa).

275 b 6. δρυὸς λόγους: cfr. Omero, *Od.* XIV 327 sgg. e la nota a 244 a 8-b 1.

275 b 8. δρυὸς καὶ πέτρας: potrebbe trattarsi (come alcuni pensano) di un adattamento di Esiodo, *Theog.* 35, e di Omero, *Il.* XXII 126 sg.: οὐ μέν πως νῦν ἔστιν ἀπὸ δρυὸς οὐδ' ἀπὸ πέτρης / τῷ ὀαριζέμεναι, e *Od.* XIX 163: οὐ γὰρ ἀπὸ δρυός ἐσσι παλαιφάτου οὐδ' ἀπὸ πέτρης. Platone potrebbe alludere (come altri suppongono) in modo preciso alla quercia dell'oracolo del santuario di Dodona e alla rupe dell'oracolo di Delfi.

275 c 8-d 2. πλέον τι... γεγραμμένα: la comprensione dello scritto richiede una «pre-comprensione», ossia una «pre-conoscenza»: concetto che l'ermeneutica contemporanea mette in rilievo. Cfr. 278 a 1, dove Platone lo ribadisce.

275 d 4-e 6. *Seconda argomentazione: lo scritto non può venir separato dal suo autore e ha sempre bisogno del suo soccorso per essere compreso.*

275 d 4-9. Δεινὸν... ἀεί: una idea analoga si legge anche in Alcidamante, *Sui sofisti* 27-8, dove si dice che i discorsi scritti sono «immagini» o «imitazioni dei corpi veri», che fanno piacere a chi le guarda, ma non sono di grande giovamento alla vita umana: ἡγοῦμαι δ' οὐδὲ λόγους δίκαιον εἶναι καλεῖσθαι τοὺς γεγραμμένους, ἀλλ' ὥσπερ

εἴδωλα καὶ σχήματα καὶ μιμήματα λόγων, καὶ τὴν αὐτὴν κατ' αὐτῶν εἰκότως ἂν δόξαν ἔχοιμι, ἥνπερ καὶ κατὰ τῶν χαλκῶν ἀνδριάντων καὶ λιθίνων ἀγαλμάτων καὶ γεγραμμένων ζώων. ὥσπερ γὰρ ταῦτα μιμήματα τῶν ἀληθινῶν σωμάτων ἐστί, καὶ τέρψιν μὲν ἐπὶ τῆς θεωρίας ἔχει, χρῆσιν δ' οὐδεμίαν τῷ τῶν ἀνθρώπων βίῳ παραδίδωσι, τὸν αὐτὸν τρόπον ὁ γεγραμμένος λόγος, ἑνὶ σχήματι καὶ τάξει κεχρημένος, ἐκ βιβλίου μὲν θεωρούμενος ἔχει τινὰς ἐκπλήξεις, ἐπὶ δὲ τῶν καιρῶν ἀκίνητος ὢν οὐδεμίαν ὠφέλειαν τοῖς κεκτημένοις παραδίδωσιν. ἀλλ' ὥσπερ ἀνδριάντων καλῶν ἀληθινὰ σώματα πολὺ χείρους τὰς θεωρίας ἔχοντα πολλαπλασίους ἐπὶ τῶν ἔργων τὰς ὠφελείας παραδίδωσιν, οὕτω καὶ λόγος ὁ μὲν ἀπ' αὐτῆς τῆς διανοίας ἐν τῷ παραυτίκα λεγόμενος ἔμψυχός ἐστι καὶ ζῇ καὶ τοῖς πράγμασιν ἕπεται καὶ τοῖς ἀληθέσιν ἀφωμοίωται σώμασιν, ὁ δὲ γεγραμμένος εἰκόνι λόγου τὴν φύσιν ὁμοίαν ἔχων ἁπάσης εὐεργεσίας ἄμοιρος καθέστηκεν («Ma nemmeno sarebbe giusto dirli discorsi, quelli scritti, ma quasi simulacri e figure e imitazioni dei discorsi; così, a buon diritto potrei considerarli alla stessa stregua di uomini di bronzo, di divinità marmoree o di animali dipinti. Come queste sono imitazioni dei corpi vivi e reali, e sono bensì piacevoli alla vista, ma non offrono utilità alcuna alla vita dell'uomo, così il discorso scritto, modellato su un solo schema prefissato, a leggerlo sul libro può impressionare piacevolmente ma, incapace di muoversi nelle diverse occasioni, non offre utilità alcuna a chi lo possiede; e come i corpi vivi e reali, che pure sono molto inferiori in bellezza alle statue, soccorrono utilmente, in molte diverse maniere, nell'agire, così anche il discorso pronunciato estemporaneamente, all'atto stesso del concepimento, respira ed è vivo e si adegua ai fatti, in tutto simile a corpo vivente, mentre quello scritto ha natura simile ad una mera immagine di discorso ed è privo di qualunque utilità» [trad. G. Avezzù]).

275 d 9-e 3. ὅταν... καὶ μή: secondo Platone, è compito specifico del dialettico quello di saper scegliere coloro con cui è bene parlare ed escludere quelli con cui non è conveniente parlare. Dunque, una delle caratteristiche essenziali del dialettico è anche quella di saper tacere con coloro con cui bisogna tacere, in quanto sono inadeguati alla comprensione dell'oggetto stesso di cui tratta la filosofia. Molti dialoghi cosiddetti «aporetici» di Platone sono la rappresentazione drammaturgica del tacere del dialettico con chi è conveniente tacere, e uno stimolo e un avviamento al pensare. Si tenga presente che il concetto qui espresso da Platone è polemico contro un costume che stava ormai diffondendosi: era in atto una distinzione e una separazione dell'«autore» dal suo «libro», e stava sorgendo la lettura solitaria. Già Tucidide aveva espresso un forte messaggio in tal senso, proprio pre-

sentando la sua opera come «un possesso che vale per sempre» (cfr. I 22,4). Si tenga presente che, nell'ambito della cultura dell'oralità, la pubblicazione di uno scritto consisteva nella «lettura» dello scritto stesso da parte dell'autore, seguita da domande fatte dagli ascoltatori con opportune risposte dell'autore. Lo stare insieme all'autore (la *synousia*) è quella struttura di base della cultura dell'oralità in cui dovrebbe rientrare lo scritto stesso. Lo scritto, secondo Platone, non dovrebbe venir separato dal suo autore (non l'autore si identifica con il suo scritto, ma, viceversa, semmai, lo scritto si deve identificare con il suo autore, in quanto non regge senza il soccorso del suo autore), appunto perché, come qui si dice, ha sempre bisogno del padre, τοῦ πατρὸς ἀεὶ δεῖται βοηθοῦ (e 4), e da solo non sa aiutarsi né difendersi, αὐτὸς γὰρ οὔτ' ἀμύνασθαι οὔτε βοηθῆσαι δυνατὸς αὑτῷ (e 5).

276 a 1-9. *Terza argomentazione: le ragioni della superiorità strutturale dell'oralità dialettica sulla scrittura.*

276 a 5-7. Ὃς... δεῖ: sullo scrivere nelle anime si veda 276 e 4-277 a 4, 277 b 7 sgg. e 278 b 1, e la nota al primo di questi passi.

276 a 8. Τὸν... ἔμψυχον: la vitalità o l'animazione del discorso non riguarda solo la differenza formale fra discorso scritto e discorso orale (come per esempio nel passo di Alcidamante sopra citato), ma i contenuti stessi: il filosofo, come vedremo sotto, non affida agli scritti proprio τὰ τιμιώτερα (278 d 8), ossia i contenuti di maggior valore. La vitalità del soccorso dell'autore al suo scritto consiste anche nel saper «dimostrare la debolezza» dello scritto stesso, mettendolo in discussione (278 c 5-6). E questo non già con la sola forma, ma anche con contenuti che rafforzino nei fondamenti le cose scritte.

276 a 9. οὗ ὁ γεγραμμένος εἴδωλον: Schleiermacher pensava che il *Fedro* contenesse i fondamenti metodologici di tutta quanta l'opera di Platone. Proprio partendo dall'affermazione fatta nel nostro testo, egli interpretava i dialoghi platonici appunto come adeguata «immagine» del «modello» originario del discorso orale, e scriveva: «Platone deve avere necessariamente cercato di rendere anche l'insegnamento scritto il più possibile simile a quello orale, che è il migliore, e in questo egli deve anche essere riuscito» (*Platons Werke*, I, p. 19). Ma i migliori interpreti si sono accorti che il termine εἴδωλον non ha affatto un significato positivo, bensì negativo, nel senso di «simulacro», «mera ombra», copia sbiadita e impoverita, come il libro X della *Repubblica* comprova. Krämer (*Platone*, p. 37 sg.) ha giustamente rilevato: «Schleiermacher non ha sostanzialmente compreso che la parte conclusiva del *Fedro* fa emergere il dislivello di piano e lo iato metodologico sussistente fra scritto e discorso dialettico orale (fra

"scrittura" e "oralità"). Questo significa che una teoria del dialogo ricavata dal semplice fatto che la produzione letteraria platonica è in forma dialogica, può muoversi solamente entro un ambito che è determinato dalla sostanziale e insuperabile preminenza della dimensione dell'oralità dialettica». Il dialogo scritto, anche quello platonico, si colloca sempre e solo all'interno della scrittura, e quindi ne ha tutti i limiti, per quanto in parte ridotti. Krämer (*Platone*, p. 38) precisa: «a) Il dialogo platonico può dare una risposta solamente a una frazione dei possibili quesiti che sorgono nel lettore, il quale è esclusivamente testimone e non partecipe attivo del dialogo fittizio. b) Anche un dialogo letterario e idealizzato non può surrogare o sostituire l'addestramento di lunga durata, lo svolgimento e la realizzazione dei processi di formazione dialettica, ma, tutt'al più, può introdurre a questi. c) Il dialogo letterario, così come tutte le opere scritte, può giungere a esiti estranei all'intenzione dell'autore, può essere frainteso, e, di conseguenza, può essere oggetto di "profanazione" (*Fedro*, 275 e sg.)».

276 b 1-**277** a 5. *Quarta argomentazione: lo scritto è una forma di gioco, l'oralità implica il massimo impegno.*

276 b 3. εἰς Ἀδώνιδος κήπους: i «giardini di Adone» erano dei recipienti, come bacinelle, canestri o conchiglie, opportunamente predisposti, in cui, in piena estate, si mettevano semi, che subito nascevano e crescevano in otto giorni, ma rapidamente morivano, senza dare, ovviamente, alcun frutto. Simboleggiavano la morte in giovane età di Adone, di cui si era innamorata Afrodite, e si preparavano appunto nella sua festa. Platone punta con questa immagine a evidenziare il grande contrasto fra la velocità della crescita dei semi nei «giardini di Adone» e la povertà dei risultati, nonché il loro rapido scomparire.

276 c 3-e 3. Τὸν δὲ δικαίων... μυθολογοῦντα: qui Platone si riferisce alla *Repubblica*, che tratta appunto del «Giusto» (il sottotitolo dato al dialogo è quello di *Sulla giustizia*) e del «Bene» (e quindi del «Bello», strettamente connesso al Bene), come ha dimostrato Luther, *Die Schwäche*, pp. 526-48 e specialmente p. 536 sg. Platone richiama il discorso fatto in questo scritto con l'espressione δικαιοσύνης... πέρι μυθολογοῦντα, e 2-3, ossia lo presenta come un discorso fatto «per narrazione» e condotto con un procedimento che non è di carattere strettamente dialettico. E nella stessa *Repubblica*, II 376 d 9-e 4, VI 501 e 2-5, Platone dice che il suo discorso è un μυθολογεῖν, ossia una narrazione per immagini. Nel primo di questi passi, afferma di voler parlare ὥσπερ ἐν μύθῳ μυθολογοῦντες (376 d 9) proprio dell'allevamento e dell'educazione dei giovani. Nel secondo passo tutta quanta la trattazione che sta svolgendo, ossia il quadro stesso dello Stato ideale, viene

indicata nel modo seguente: ἡ πολιτεία ἣν μυθολογοῦμεν λόγῳ, 501 e 4. I concetti-chiave che reggono la *Repubblica* sono espressi per «immagini», come quella del Sole per illustrare il Bene, quella della linea e della sua partizione per illustrare la gerarchia ontologica del reale, quella della caverna per illustrare il nuovo senso del vivere filosofico e quella del mito di Er per illustrare i destini delle anime. Platone giudicava dunque il suo capolavoro filosofico come un «gioco» (come tutti quanti gli altri scritti), sia pure molto bello.

276 e 4-**277** a 4. Ἔστι... μάλιστα: il concetto dello «scrivere nelle anime», che ritorna più volte in questa «autotestimonianza», ha un parallelo analogo anche in Antistene (fr. 188 Caizzi = 168 Giannantoni); Diogene Laerzio (VI 5) ci riferisce che a un amico, che si lamentava con lui per aver smarrito gli appunti che aveva scritto, Antistene rispose: ἐν τῇ ψυχῇ αὐτὰ καὶ μὴ ἐν τοῖς χαρτίοις καταγράφειν («Dovevi scriverli sull'anima, non sulla carta»).

277 a 6-**278** b 6. *Quinta argomentazione: la chiarezza e la compiutezza sono caratteristiche dell'oralità dialettica e non della scrittura.* Cadrebbe in errore chi credesse di poter presentare negli scritti cose private o pubbliche con «grande saldezza e chiarezza». «Chiarezza e compiutezza» circa la trattazione del Bene, del Bello e del Giusto, non possono esserci negli scritti sui rotoli di carta, ma solo nei discorsi «scritti realmente nelle anime», e che dalle anime in cui vengono scritti passano in altre anime di altri uomini in proporzione al loro valore. Questo «scrivere discorsi nelle anime» è ciò che deve cercare di fare chi vuole essere filosofo.

277 a 9-b 2. Ὧν... γράφοιντο: cfr. 257 d 4-e 6. Platone non vuole affatto criticare la scrittura in assoluto, come fanno coloro che criticano lo scrivere in quanto tale, ma il modo scorretto di scrivere e il porre la scrittura al di sopra dell'oralità.

277 b 2-3. τὸ μὲν... μετρίως: cfr. 259 e sgg.

277 b 5-8. Πρὶν... ἐπιστηθῇ: cfr. 270 d; 273 d-e.

277 b 8-c 6. περί τε... λόγος: cfr. 271 d-273 e.

277 d 6-**278** b 2. Ὡς εἴτε... ἐνέφυσαν: la stabilità e la chiarezza si possono raggiungere solo guadagnando i fondamenti ultimi, che rimangono sempre al di fuori dello scritto, e che solo in ricerche fatte nei modi giusti e nei tempi giusti, e da chi ne è capace in rapporto con le anime che ne sono capaci, possono essere raggiunti. Cfr. la nota a 278 d 8. La discussione sul Giusto e l'Ingiusto, sul Male e sul Bene, implicava l'assai complesso tirocinio dell'oralità dialettica di Platone nella sua Accademia. Il titolo di queste lezioni era περὶ τἀγαθοῦ, *Intorno al Bene*. Pertanto, i libri centrali della *Repubblica* (VI e VII) che presentano il Bene per immagini (per mito) sono ciò che Platone ha

scritto sul Bene «per gioco» nei rotoli di carta, mentre ciò che ha detto nelle sue lezioni intra-accademiche costituisce ciò che sul Bene ha scritto nelle anime degli uomini, con il massimo impegno e la massima serietà.

278 a 1. αὐτῶν... γεγονέναι: cfr. la nota a 275 c 8-d 2. Il richiamo che qui Platone fa a questo concetto dimostra la sua importanza strutturale.

278 a 2-b 2. ἐν δὲ τοῖς... ἐνέφυσαν: cfr. le note a 276 a 5-7 e a 276 e 4-277 a 4.

278 b 7-e 3. *Sesta argomentazione: il filosofo deve affidare le cose «di maggior valore» all'oralità.* Chi non possiede cose «di maggior valore» rispetto a quelle che ha messo negli scritti, si chiamerà con il nome derivante dai contenuti di quegli scritti («poeta», «legislatore», «logografo»), ma non «filosofo». Il filosofo in quanto tale si manifesta nella dimensione dell'oralità e non in quella della scrittura.

278 c 4-7. εἰ μὲν... ἀποδεῖξαι: Szlezák (*Platone*, p. 66 sg.) commenta: «La "prova" (ἔλεγχος) in cui si mostra la superiorità del filosofo è data dall'interpretazione critica del suo scritto da parte degli altri, siano essi avversari o amici, e non dalla "confutazione" dello scritto da parte dell'autore stesso: la situazione in cui si deve mostrare la capacità di "portare soccorso" (βοηθεῖν) presupponeva, fin dall'inizio (275 d 8), che si trovassero di fronte l'uno all'altro uno scritto e un lettore critico: solo che qui, ora, l'autore prende il posto del suo scritto. Il fatto che quanto è stato scritto si riveli "debole" (φαῦλον) per mezzo del "soccorso" dell'autore, non vuol dire che esso venga dichiarato sbagliato, e nemmeno che esso sia "brutto", o di valore scadente; dal comparativo "maggior valore" (τιμιώτερα) va desunto un significato relativo anche per "debole" (φαῦλον): solo in confronto a quanto emerge con la difesa, gli scritti del filosofo si rivelano di un livello più basso».

278 d 3-6. Τὸ μὲν σοφόν... ἔχοι: esprime il concetto classico di filosofo e di filosofia, asse portante del nostro dialogo. Si ricordi l'assimilazione del filosofo a Eros nel *Simposio*. Coloro che possiedono la sapienza, come gli dèi, non la ricercano, e non sono «filosofi». Non c'è filosofia senza ricerca continua.

278 d 8. τιμιώτερα: le cose di maggior valore sono i principi primi e supremi, che stanno al di sopra delle Idee, e da cui derivano le Idee stesse. Nella *Lettera VII* Platone, sia pure per cenni, ha indicato i contenuti delle cose di maggior valore delle dottrine non-scritte. Ecco le espressioni più significative: «l'intero ossia il tutto» (τὸ ὅλον, 341 a 2), «le cose più grandi» (τὰ μέγιστα, 341 b 1), la «natura» ossia la realtà nel suo fondamento (φύσις, 341 d 7), il Bene (ἀγαθόν, 342 d

4), «la verità della virtù e del vizio nella misura del possibile» (ἀλήθεια ἀρετῆς εἰς τὸ δυνατὸν καὶ κακίας, 344 a 8 sg.), «il vero e il falso di tutto l'essere» (τὸ ψεῦδος ἅμα καὶ ἀληθὲς τῆς ὅλης οὐσίας, 344 b 2), «le cose più serie» (τὰ σπουδαιότατα, 344 c 6), «i principi primi e supremi della realtà» (τὰ περὶ φύσεως ἄκρα καὶ πρῶτα, 344 d 4-5). Soprattutto quest'ultima è l'espressione più significativa. Le testimonianze antiche su questo punto non lasciano dubbi. Qui ne richiamo solo una. Sesto Empirico (*adv. math.* X 258) dice chiaramente che per Platone le Idee, pur essendo al di sopra dei corpi e cause da cui derivano i corpi stessi, «ciononostante, esse non risultano essere i principi degli esseri» (οὔκ εἰσι τῶν ὄντων ἀρχαί). Si vedano tutti i principali documenti in Reale, *Platone*, pp. 217-27. Su queste cose «di maggior valore», nella *Lettera VII*, 341 b 7-c 5, Platone ritorna, scrivendo in modo ancora più tagliente quanto segue: τοσόνδε γε μὴν περὶ πάντων ἔχω φράζειν τῶν γεγραφότων καὶ γραψόντων, ὅσοι φασὶν εἰδέναι περὶ ὧν ἐγὼ σπουδάζω, εἴτ' ἐμοῦ ἀκηκοότες εἴτ' ἄλλων εἴθ' ὡς εὑρόντες αὐτοί· τούτους οὐκ ἔστιν κατά γε τὴν ἐμὴν δόξαν περὶ τοῦ πράγματος ἐπαΐειν οὐδέν. οὔκουν ἐμόν γε περὶ αὐτῶν ἔστιν σύγγραμμα οὐδὲ μήποτε γένηται («Questo, però, posso dire su tutti quelli che hanno scritto o che scriveranno [*scil.* sulle dottrine che egli non voleva mettere per iscritto]: tutti coloro che affermano di sapere le cose di cui mi do pensiero, sia per averle udite da me, sia per averle udite da altri, sia per averle scoperte da soli: ebbene, non è possibile, a mio parere, che costoro abbiano capito alcunché di questo oggetto. Su queste cose non c'è un mio scritto né ci sarà mai»). Oggi quasi più nessuno nega l'autenticità della *Lettera VII* (seguendo Cherniss 1944, 1945). Ma persiste il tentativo di minimizzare l'affermazione letta, intendendo il termine σύγγραμμα in senso riduttivo: quasi che Platone volesse dire semplicemente che su quelle cose «di maggior valore» non avrebbe scritto «trattati», «manuali», ma, appunto, solo dialoghi; e il dialogo, secondo molti studiosi, non sarebbe un'opera scritta in modo ordinario, che si riproponga di giungere a conclusioni finali. Per contro, Szlezák (*Platone*, p. 471) dimostra che è vero proprio l'opposto, e conclude: «L'uso che Platone fa del termine σύγγραμμα corrisponde per intero al significato più ampio, che esso aveva nel greco dei suoi tempi. Naturalmente, egli lo può applicare anche per indicare scritti specializzati e libri di regole, come nel *Politico*; ma anche qui non è naturalmente vietato che il vero politico possa fissare per iscritto le sue concezioni anche in forma dialogica, come, in effetti, le *Leggi* esprimono l'opera legislativa già nel titolo e Socrate nella *Repubblica* torna sempre a presentare il suo attuale operare come νομοθεσία. L'insieme delle testimonianze mostra Platone come il più importante testimone del significato com-

plessivo di σύγγραμμα. E quando egli nella *Lettera VII* respinge i συγγράμματα del filosofo per quanto concerne gli oggetti che per lui sono i più significativi, aggiunge altresì espressamente, che vuole intendere il termine nel suo significato più universale: συγγράμματα γεγραμμένα εἴτε ἐν νόμοις νομοθέτου εἴτε ἐν ἄλλοις τισὶν ἄττ' οὖν. Intorno a σπουδαιότατα lo σπουδαῖος non compone scritti "di qualunque tipo essi siano"».

278 d 9-e 1. ἄνω κάτω στρέφων... ἀφαιρῶν: questa affermazione sul procedimento dello scrittore che compone le sue opere rivoltando in su e in giù i rotoli di carta per molto tempo, incollando una parte con l'altra o togliendo, costituisce una confessione straordinaria di Platone sul modo di comporre i propri dialoghi. Ecco alcune testimonianze pervenuteci, che dimostrano come questo modo di procedere di Platone con i propri scritti fosse diventato proverbiale. Diogene Laerzio ci riferisce (III 37), sulla base di informazioni tratte da Euforione (fr. 152 Scheidweiler) e da Panezio (fr. 130 van Straaten), che l'inizio della *Repubblica* ebbe molte correzioni e cambiamenti. Dionigi di Alicarnasso (*de comp. verb.* 233,5-7 Usener-Radermacher) ci riferisce che Platone ha continuato a pettinare, a lisciare e ad arricciare in vari modi i suoi dialoghi (Πλάτων τοὺς ἑαυτοῦ διαλόγους κτενίζων καὶ βοστρυχίζων καὶ πάντα τρόπον ἀναπλέκων οὐ διέλειπεν ὀγδοήκοντα γεγονὼς ἔτη). Cfr. Swift Riginos, *Platonica*, pp. 185-7.

278 e 4-**279** b 5. *Appendice conclusiva all'«autotestimonianza»*. Isocrate viene qui richiamato come l'oratore che intorno al 390 a.C. fondò una scuola, in competizione con quella platonica. Qui è Socrate che parla, e l'epoca cui si fa riferimento è quella in cui il dialogo è immaginato. A quest'epoca Isocrate era ancora giovane. Pertanto, il giudizio che qui Platone fa pronunciare a Socrate è sicuramente *post eventum*, ossia pronunciato in un momento in cui Isocrate aveva già attuato i suoi progetti. Il messaggio che Platone ci vuole comunicare è il seguente: Isocrate era ed è rimasto non più che una bella promessa. Gli attribuisce certamente eccellenti doti (impulso divino e una certa filosofia), ma ritiene che non abbia saputo maturarle nel modo dovuto. Di fatto, egli non è giunto alla vera filosofia, e, di conseguenza, non è giunto alla vera oratoria che il nostro dialogo difende. Insomma: le grandi doti di Isocrate non sono ben fondate, in quanto gli è mancata la scienza filosofica (la dialettica): Isocrate è stato potenzialmente un grande oratore, ma è rimasto tale. Un giudizio come questo *post eventum* ha una efficacia «ironica» straordinaria. Robin (*La teoria*, p. 121 sg.) aveva compreso questo passo, già all'inizio del XX secolo. Per più recenti interpretazioni cfr. Erbse 1971 e de Vries 1971; cfr. anche Euken 1983.

279 b 6-c 8. EPILOGO: LA PREGHIERA DEL FILOSOFO.

Per l'interpretazione di tale preghiera cfr. Gaiser, *L'oro*, a cui rimando per tutti gli approfondimenti che il lettore desiderasse. Gaiser (*L'oro*, p. 34 sg.) scrive: «Il fatto che nel finale del *Fedro* vengano riassunti i motivi principali dell'intero dialogo in una maniera apparentemente semplice, ma alquanto enigmatica, lo si rileva anche nel *Fedone* e nel *Simposio*. L'ultima parola di Socrate morente (118 a) e l'esortazione a offrire ad Asclepio, il dio della guarigione, un gallo, ha nel *Fedone* sicuramente il significato che la morte, per Socrate, è una guarigione dalla "malattia" dell'esistenza terrena. Il tema finale nel *Simposio* (223 d), ossia che la commedia e la tragedia si fondano sulla base del medesimo sapere poetico, acquista il suo vero significato solamente se si pensa che il filosofo, in questo dialogo, ha riportato la vittoria sul poeta autore di tragedie Agatone e sul poeta autore di commedie Aristofane, proprio in base a questo, e che Platone qui, come in generale con la sua arte di scrittore, si è prefisso di fondare una nuova arte poetica, che superi la commedia e la tragedia. Nel caso del *Fedro*, il problema più volte trattato della "unità" nella molteplicità dei temi del dialogo, trova la sua soluzione in questo: l'intero dialogo – sotto l'aspetto attraente dell'Eros – rappresenta semplicemente la filosofia di Platone. In modo corrispondente, mi sembra che la preghiera del filosofo del *Fedro* riassuma ciò che ai filosofi importa. Certamente questo finale, a una osservazione superficiale, risulta connesso al discorso filosofico solamente in una maniera incerta e senza un significato profondo. Ma, in realtà, proprio questo corrisponde all'arte di Platone: non farla comoda al lettore. Qui egli, in certo qual modo, mette il lettore alla prova: solamente colui che comprende la preghiera come parte costitutiva dell'intero ha capito il dialogo».

279 b 8. Πάν: il richiamo al dio Pan si spiega, oltre che per la sua stretta connessione con le Ninfe (che sempre insegue), cui il luogo è sacro, anche per la connessione che ha proprio con il λόγος, secondo l'interpretazione che Platone stesso dà nel *Cratilo*, 408 b 8-d 4. Pan, figlio di Ermes, «gira e si muove sempre (ἀεὶ πολεῖ), ed è duplice», ossia «è vero e falso» (τὸ μὲν ἀληθὲς... τὸ δὲ ψεῦδος, c 5-6), e, di conseguenza, «colui che esprime ciò che sempre si muove sarà Pan capraio, figlio della duplice natura di Ermes, liscio nella parte superiore, ruvido e caprino in quella inferiore. E Pan è certo discorso o fratello di discorso, se è veramente figlio di Ermes» (ὀρθῶς ἄρ' ἂν ὁ πᾶν μηνύων καὶ ἀεὶ πολῶν Πὰν αἰπόλος εἴη, διφυὴς Ἑρμοῦ υἱός, τὰ μὲν ἄνωθεν λεῖος, τὰ δὲ κάτωθεν τραχὺς καὶ τραγοειδής. καὶ ἔστιν ἤτοι λόγος ἢ λόγου ἀδελφὸς ὁ Πάν, εἴπερ Ἑρμοῦ υἱός ἐστιν, c 10-d 4). ὅσοι τῇδε θεοί: cfr. la nota a 229 c 4-230 c 5.

279 b 8-9. δοίητέ... τἄνδοθεν: la prima richiesta agli dèi: diventare

bello dentro. La vera bellezza è quella interiore, ossia l'armonia interiore dell'anima, il tendere alla conoscenza e all'attuazione del Bene. Il rapporto fra la bellezza del corpo e quella dell'anima è descritto in modo emblematico in questo passo del *Simposio* (218 d 7-219 a 1): ὦ φίλε Ἀλκιβιάδη, κινδυνεύεις τῷ ὄντι οὐ φαῦλος εἶναι, εἴπερ ἀληθῆ τυγχάνει ὄντα ἃ λέγεις περὶ ἐμοῦ, καί τις ἔστ' ἐν ἐμοὶ δύναμις δι' ἧς ἂν σὺ γένοιο ἀμείνων· ἀμήχανόν τοι κάλλος ὁρᾷης ἂν ἐν ἐμοὶ καὶ τῆς παρὰ σοὶ εὐμορφίας πάμπολυ διαφέρον. εἰ δὴ καθορῶν αὐτὸ κοινώσασθαί τέ μοι ἐπιχειρεῖς καὶ ἀλλάξασθαι κάλλος ἀντὶ κάλλους, οὐκ ὀλίγῳ μου πλεονεκτεῖν διανοῇ, ἀλλ' ἀντὶ δόξης ἀληθειαν καλῶν κτᾶσθαι ἐπιχειρεῖς καὶ τῷ ὄντι «χρύσεα χαλκείων» διαμείβεσθαι νοεῖς («Caro Alcibiade, si dà il caso che tu sia veramente un uomo non da poco, se ciò che dici di me è proprio vero, e se in me c'è una forza per la quale potresti diventare migliore. Tu vedresti in me una bellezza straordinaria, molto diversa dalla tua avvenenza fisica. E se, contemplandola, cerchi di averne parte con me, e di scambiare bellezza con bellezza, pensi di trarre non poco vantaggio ai miei danni: in cambio dell'apparenza del bello, tu cerchi di guadagnarti la verità del bello, e veramente pensi di scambiare "armi d'oro con armi di bronzo"»).

279 b 9-c 1. ἔξωθεν... φίλια: questa è la seconda richiesta agli dèi, ossia di raggiungere un buon accordo fra ciò che è esteriore, legato al corpo, e ciò che è invece interiore, legato all'anima. In altri termini: si chiede agli dèi di raggiungere un'armonia fra «ciò che si ha» e «ciò che si è». Certamente, come qualcuno ha rilevato, «esteriore» e «interiore» possono anche riferirsi ai discorsi scritti e a quelli orali, di cui il nostro dialogo ha parlato, proprio nelle pagine che precedono la preghiera. Lo scritto è «gioco», l'oralità, invece, è «serietà»; e, allora, il filosofo vuole attuare perfetta armonia fra gioco e serietà dei suoi discorsi.

279 c 1. πλούσιον... σοφόν: come terza richiesta il filosofo chiede di considerare ricco il sapiente: è un concetto diffuso fra i Greci anche al di fuori della filosofia (Solone era comunemente considerato più ricco del re Creso). Secondo Platone, è sempre solo l'oro dell'anima (la sapienza) a salvare la Città e non l'oro corruttibile, il quale, anzi, è sempre e solo fonte di contaminazione.

279 c 1-3. τὸ δὲ... σώφρων: la quarta richiesta è la più difficile da intendere ed è stata più volte fraintesa. L'oro non va inteso nel suo significato materiale, come molti hanno creduto. In realtà, significa quell'«oro della sapienza», ossia la ricchezza del «sapiente», del quale si è parlato nella precedente richiesta. Tutti i termini qui usati implicano difficoltà, e vanno intesi nel modo dovuto: non solo «oro», ma in particolare «prendersi e portarsi via» (φέρειν καὶ ἄγειν), e «tem-

perante». Per «oro» non si può intendere l'oro materiale, perché questo non quadrerebbe né in generale con il resto del dialogo, né in particolare con quanto è qui detto nella preghiera. Non si capirebbe, cioè, per quale ragione il dialogo dovrebbe terminare con una richiesta di Socrate di una quantità moderata di danaro, ossia con una richiesta in contrasto con tutto ciò che di Socrate sappiamo. Sarebbe una richiesta non-socratica, e in distonia con tutto quanto nel dialogo ci è stato detto. Inoltre, l'espressione «prendersi e portarsi via» (φέρειν καὶ ἄγειν) significa proprio il contrario rispetto a quello che questa interpretazione esigerebbe, in quanto non indica il prendersi e il portarsi via un *minimum*, bensì un *maximum*, ossia quanto più è possibile: era l'espressione che si usava per «fare incetta», «fare bottino». Il «temperante» (σώφρων) indica, precisamente, colui che ha un autocontrollo, un autodominio, una giusta moderazione razionale. Ecco, allora, il significato della richiesta. L'oro indica le cose «di maggior valore» della sapienza, di cui il dialogo ha parlato; il temperante è colui che ha perfetta autocoscienza e autodominio, e quindi sa perfettamente quali sono i limiti che nella sapienza sono propri dell'uomo, rispetto al dio. Il filosofo richiede il *maximum* di sapienza concessa ai «limiti» dell'uomo, e lo dice con quella «ironia», di straordinaria finezza poetica: o dèi lasciatemi, come filosofo, prendere e portare via di quella «sapienza» il più possibile, ossia nella quantità massima che sia concessa a un uomo, e dunque, fuor di metafora, nella «giusta misura» per il filo-sofo (cfr. Gaiser, *L'oro*, p. 59). Gaiser (*L'oro*, p. 69) fa sulla conclusione della preghiera del filosofo un rilievo congetturale, ma stimolante: «Il fatto che Socrate chieda proprio alle divinità dell'entusiasmo la bellezza interiore e la vera sapienza da guadagnarsi con la "temperanza", si può intendere in duplice modo. Se, da un lato, per gli "dèi del luogo" (ἐντόπιοι θεοί) fino alla fine è segno caratteristico il dono dell'ispirazione, Socrate, dall'altro lato, attende ciò che richiede non propriamente come dono da questi dèi: essi devono solo "acconsentirgli" di conseguirlo. Forse si deve fare attenzione al fatto che Socrate, con la preghiera, si congeda dagli dèi del luogo, il cui influsso egli ora abbandona in modo consapevole. Egli vuole andare via: ἴωμεν è l'ultima parola del dialogo, dopo che ha rivolto la preghiera agli "dèi che sono qui". Socrate procede ora "dal di fuori" (ἔξω τείξους), ossia dal luogo in cui ha incontrato gli dèi inconsueti ed è stato preso da loro per tornare di nuovo "all'interiore" (ἐν τῷ ἄστει), dove egli spera di incontrare qualcosa, in un sobrio colloquio con gli uomini».

279 c 6-7. Καὶ ἐμοὶ... φίλων: abbiamo un lieto-fine: Fedro è rimasto convinto delle argomentazioni di Socrate. Lui che aveva tanto amato i discorsi scritti, comprende e accetta quanto è stato detto. E

questa accettazione delle tesi di Socrate è espressa, per darle il più grande rilievo possibile, in modo poetico con la celebre massima κοινὰ τὰ τῶν φίλων.

279 c 8. ἴωμεν: Herder, in *Kalligone* (p. 18), scrisse: «Il bello per Platone [...] era il permanere delle cose, la loro forma interiore, di cui l'apparire esteriore è solo una mutevole immagine di sogno. Nelle anime umane, per lui, il Giusto, il Bello, il Bene erano uniti; egli biasimava come sofisticheria il separarli. Sempre, o amici, il suo dialogo con Fedro deve restare per noi caro, il platano lungo l'Ilisso sotto il quale il dialogo si svolge deve restare un albero sacro e la preghiera di Socrate a conclusione del dialogo deve restare la nostra preghiera».

INDICI

Nei tre Indici qui di seguito
i numeri in tondo rinviano ai passi del Testo greco,
quelli in corsivo alle pagine dell'Introduzione,
della Traduzione e del Commento.

INDICE DEI NOMI DELLE PERSONE E DEI LUOGHI

῎Αγρα 229 c 2; *181*
᾽Αδράστεια 248 c 2; *218*
῎Αδραστος 269 a 5; *249 sg.*
᾽Αδῶνις 276 b 3; *267*
Αἰγύπτιος 274 d 4; 274 d 6; 274 e 5; 275 b 3; *263*
Αἴγυπτος 274 c 5; 274 d 2; *263*
᾽Ακουμενός 227 a 5; 268 a 9; 269 a 2 sg.; *176*
᾽Ανακρέων 235 c 3; *190*
᾽Αναξαγόρας 270 a 4; 270 a 6; *253 sg.*
᾽Απόλλων 253 b 3; 265 b 3; *215*; *229*
῎Αρειος Πάγος 229 d 1
῎Αρης 252 c 4; *229*
᾽Ασκληπιάδαι 270 c 3
᾽Αττική 230 e 1
᾽Αφροδίτη 242 d 9; 265 b 4; *201 sg.*
᾽Αχελῷος 230 b 7 sg.; 263 d 5; *183*

Βάκχαι 253 a 6; *178 sg.*; *189*
Βορέας 229 b 5; 229 c 3; *180 sg.*
Βυξάντιος 266 e 5 (riferito a Teodoro); *242*

Γανυμήδης 255 c 2; *232*
Γοργίας 261 c 2; 267 a 6; *241 sg.*; *247 sg.*
Γοργώ 229 d 7; *182 sg.*

Δαρεῖος 258 c 1; *236*
Δελφικός 229 e 5 sg.; *183*
Δελφοί 235 d 9; 244 a 8; *191*; *204*
Διόνυσος 265 b 3
Δωδωναῖος riferito a Ζεύς, 275 b 5; *264*
Δωδώνη 244 b 1; *205*

᾽Ελεατικὸς Παλαμήδης 261 d 6 (= Zenone); *242*
῾Ελένη 243 a 5; *202*
῾Ελλας 244 b 2
῾Ελληνες 234 e 3; 274 d 4
᾽Επικράτης 227 b 4; *177*
᾽Ερατώ 259 d 1
῾Ερμῆς 263 d 6; *244*; *272*
᾽Ερυξίμαχος 268 a 9; *248 sg.*
῎Ερως *passim*; cfr. l'Indice ragionato dei principali termini
῾Εστία 247 a 1; *215*
Εὔηνος 267 a 3
Εὐριπίδης 268 c 5
Εὔφημος 244 a 2; *247*

Ζεύς 246 e 4; 255 c 1; πρὸς Διός

229 c 4; 234 e 2; νὴ Δία 243 d 2; 263 d 4; Διός 252 c 3; 252 e 1; τοῦ Διὸς τοῦ Δωδωναίου 275 b 5; ἐκ Διός 253 a 6; οὐ μὰ τὸν Δι' 261 b 3

Ἠλεῖος riferito a Ippia, 267 b 8; *248*
Ἥρα 230 b 2; 253 b 1; *229*
Ἡρόδικος 227 d 4; *177*

Θαμοῦς 274 d 3; 274 e 2; *263*
Θεόδωρος 261 c 3; 266 e 6; *242*
Θεύθ 274 c 7; 274 d 5; 274 e 3; 274 e 5; 274 e 7; *263*
Θηβαῖος 242 b 3; 275 c 4; riferito a Simmia e al re Thamus
Θρασύμαχος 261 c 2; 266 c 3; 269 d 7; 271 a 4; *242*

Ἶβις 274 c 7
Ἴβυκος 242 c 8; *201*
Ἴλιον 261 b 7
Ἰλισός 229 a 1; 229 b 5; *179*
Ἱμέραιος 244 a 3 (riferito a Stesicoro)
Ἱππίας 267 b 7; *248*
Ἱπποκένταυρος 229 d 5 sg.; *182*
Ἱπποκράτης 270 c 3; 270 c 9 sg.; *254 sg.*
Ἰσοκράτης 279 b 2; *271*

Καλλιόπης 259 d 3; *237*
Κέφαλος 227 a 2; 263 d 6; *176*
Κυψελίδαι 236 b 3; *192*

Λίγυες 237 a 8; *193 sg.*
Λικύμνιος 267 c 2; *248*
Λυκοῦργος 258 c 1; *236*
Λυσίας 227 a 2; 227 b 2; 227 b 7; 227 b 11; 227 c 5; 228 a 1; 228 a 7; 228 e 1; 235 a 2; 235 e 3; 242 d 11; 243 d 5; 243 d 9; 257 b 2; 257 c 3; 258 c 8; 258 d 8; 262 c 5; 262 d 8; 263 d 6; 263 d 7; 266 c 2; 269 d 7; 272 c 3; 277 a 10; 277 d 6; 278 b 8; 278 c 1; 279 a 3; 279 b 3; *XXI sg.*; *XXX sgg.*; *LV sgg.*; *Commento, passim*

Μέγαρα 227 d 3 sg.; *177*
Μίδας 264 c 9; 264 d 3; 264 d 6; *244 sg.*
Μορύχιος 227 b 5 (come aggettivo); *177*
Μοῦσαι 237 a 7; 245 a 1; 245 a 5; 259 b 7; 259 c 3; 259 c 5; 259 d 5; 262 d 4; 265 b 4; *181*; *193*
Μυρρινούσιος 244 a 1 (riferito a Fedro)

Ναύκρατις 274 c 5; *263*
Νέστωρ 261 b 6; 261 c 1; *241*
Νύμφαι 230 b 7; 241 e 4; 263 d 5; 278 b 9; *183*

Ὀδυσσεύς 261 b 6; 261 c 3; *241*
Ὄλυμπία 236 b 4
Ὀλυμπιακός 256 b 5; *233*
Ὁμηρίδαι 252 b 4; *226 sg.*
Ὅμηρος 243 a 4; 243 a 6; 278 c 2; ma a versi dell'*Il.* e dell'*Od.* si fa rimando più volte: cfr. l'Indice dei passi degli autori antichi citati
Οὐρανία 259 d 4; *237*

Παλαμήδης 261 b 8; *241*
Παλαμήδης Ἐλεατικός 261 d 6 (riferito a Zenone)
Πάν 263 d 6; 279 b 8; *244*; *272*
Πάριος 267 a 3 (riferito a Evenо); *247*
Περικλῆς 269 a 6; 269 e 1; 270 a 3; *252*; *253 sg.*
Πήγασος 229 d 7; *182 sg.*
Πίνδαρος 227 b 9; *177*
Πολέμαρχος 257 b 4; *234*

Πρόδικος 267 b 3; 267 b 6; *248*
Πρωταγόρειος 267 c 4; *248*
Πτέρως 252 b 9; *226 sg.*
Πυθοκλῆς 244 a 1 (padre di Fedro)
Πῶλος 267 b 10; *248*

Σαπφώ 235 c 3; *190*
Σειρῆνες 259 a 7; *237*
Σίβυλλα 244 b 3; *205*
Σιμμίας 242 b 3; *200*
Σόλων 258 c 1; 278 c 3; *236*
Σοφοκλῆς 268 c 5; 269 a 1; *249*
Στησίχορος 243 a 5; 244 a 2; *202*

Τεισίας 267 a 6; 273 a 6; 273 a 7; 273 c 8; 273 d 2; 273 d 8; *247 sg.*
Τερψιχόρα 259 c 6; *237*
Τροία 243 b 1
Τυφῶν 230 a 4; *183*

Φαρμάκεια 229 c 8; *182*

Χαλκηδόνιος 267 c 9 (riferito a Trasimaco)

Ὠρείθυια 229 b 5; *180 sg.*

Per una completa comprensione, il *Fedro* richiede una attenta considerazione anche della terminologia, specie per quei termini filosofici fortemente allusivi, in alcuni casi alle dottrine non-scritte. Platone, impegnato nella gara oratoria, fa uso di certi termini (più di una cinquantina, che indicheremo con il segno *) solo qui, o pochissime altre volte. Di non pochi termini sono stati indicati tutti i luoghi in cui ricorrono nel corso del dialogo.

INDICE RAGIONATO DEI PRINCIPALI TERMINI CONNESSI CON LE TEMATICHE FILOSOFICHE

ἀγαθόν, τό «bene». Il concetto di bene è, in generale, il fulcro ontologico e assiologico del pensiero platonico. Questo termine nel *Fedro* viene usato per lo più in senso generale, tranne che in pochi passi, ma comunque sempre con forti allusioni. Nel discorso di Lisia, ἀγαθόν si riferisce ai beni materiali: 232 d 1; 233 e 5; 234 a 3; analogamente, nel primo discorso di Socrate: 241 a 2; 241 d 6; 241 e 6, con l'eccezione di 239 c 4, che allude al bene morale opposto al piacere. Nel secondo discorso di Socrate e poi nella successiva discussione teoretica, il termine esprime il bene morale e ciò che è connesso al divino: 244 a 7; 246 a 8; 246 e 1; 256 b 6; 260 a 3; 260 c 6; 260 c 9; 260 c 10; 261 d 4; 263 a 9; 263 c 12; 266 b 1; 272 d 5; 274 a 2. Negli ultimi passi 276 c 3; 277 e 1; 278 a 4 si fa richiamo al bene supremo oggetto di discussione della *Repubblica*, e che il filosofo, secondo Platone, deve discutere con il massimo impegno soprattutto nella dimensione dell'oralità dialettica; cfr. *267 sgg.*

ἄγειν «portare», usato per lo più in senso generale; un significato filosoficamente rilevante il termine assume in 279 c 2, nell'espressione metaforica φέρειν καὶ ἄγειν, nella preghiera del filosofo, sul cui complesso significato cfr. *273 sg.*

ἀγένητον «ciò che è ingenerato»: 245 d 1; 245 d 3; 246 a 1. Il termine è riferito all'anima come principio supremo di movimento; cfr. le voci ἀρχή e ψυχή.

ἀγνοεῖν «non conoscere», «ignorare». Usato in senso generale: 228 a 5; 230 a 1; 236 c 5; 239 b 6; 241 b 6; 243 a 6; 250 a 7 sg.; 275 c 8; 277 d 10. Usato anche nel senso forte di ignorare il bene, il male e la verità, come si verifica nella presunta arte dei retori: 260 c 6; 260 d 5; 262 a 9; 262 a 10; cfr. *269 sgg.*

* ἀδολεσχία «discussione» (in senso buono e cattivo): 270 a 1, in connessione con μετεωρολογία, sul cui significato cfr. *252* (usato da Platone come sostantivo solo tre volte).

* ἀεικίνητον «sempre in movimento»: 245 c 5. Indica la natura

dell'anima che si muove perennemente ed è causa di movimento di tutte le altre cose; cfr. *207-10*.

ἀθάνατος «immortale». Si tratta di quel carattere ontologico che viene dimostrato essere peculiare dell'anima: 245 c 5; 245 e 2; 246 a 1; 246 b 5; 246 c 6; 246 d 1; 247 b 6; cfr. *208 sgg.* A 252 b 9 indica gli dèi; a 258 c 1 sg. indica l'immortalità che l'uomo si può procurare, mediante gli scritti, nella memoria degli uomini; a 277 a 2 indica l'immortalità di ciò che viene seminato nelle anime idonee dei discepoli dal vero maestro, con metodo adeguato, nella dimensione dell'oralità dialettica.

αἵρεσις «scelta». Indica la scelta di una ulteriore vita terrena, 249 b 2; oppure quella scelta morale che i più considerano quella felice, 256 c 4.

ἀκοή «l'ascolto» della parola: 227 c 3; 228 b 7; 235 d 1; 243 d 5; 274 c 1. Il termine non ha solo un significato generico, ma ne ha anche uno specifico connesso con la cultura dell'oralità; cfr. in particolare 235 d 1-3, dove l'ascolto è presentato come fonte di sapere.

ἀκούειν «ascoltare», «udire», «sentire». Il termine ricorre in varie forme una cinquantina di volte. Per il suo significato cfr. quanto detto per il termine ἀκοή. Si fa allusione anche alla tecnica dell'ascoltare non solo una volta (οὐ μόνον ἅπαξ), ma più volte (ἀλλὰ πολλάκις) seguita nelle scuole dei retori per memorizzare i discorsi-modello del maestro: 228 a 6-8.

ἀλήθεια «verità»: 241 c 5; 247 c 5 sg.; 248 b 6; 249 b 6; 260 a 4; 260 e 6; 262 a 9; 262 c 1; 272 d 4; 272 d 8; 273 d 5; 275 a 6; 277 e 2. Il termine è usato per lo più in senso forte, come ciò a cui mira la filosofia in antitesi con i retori, che mirano al «verisimile» e all'«opinione dei più». Programmatica è l'affermazione di 247 c 4-6: «bisogna avere il coraggio di dire il vero, specialmente se si parla della verità». Emblematiche sono la metafora della «Pianura della Verità» (τὸ ἀληθείας πεδίον, 248 b 6; cfr. *217*), e la tesi secondo cui l'anima che non ha mai visto la verità (μήποτε ἰδοῦσα τὴν ἀλήθειαν), non può mai incarnarsi in forma di uomo, 249 b 5 sg.; cfr. *218*. La tesi che capovolge la prassi dei retori è la seguente: una corretta arte del dire (ἔτυμος τέχνη) che non raggiunga la verità (ἄνευ τοῦ ἀληθείας ἥφθαι, 260 e 5 sg.) non c'è e non ci sarà mai (οὔτ' ἔστιν οὔτε μή ποτε ὕστερον γένηται); cfr. *239 sg.*

ἀληθής, ἀληθές «vero»: 228 c 9; 229 c 5; 231 c 4; 242 d 8; 243 a 1; 245 c 4; 247 c 5; 247 c 8; 247 d 4; 248 c 3 sg.; 249 d 5; 259 e 5; 260 d 6; 262 d 1; 265 a 5; 265 b 7; 266 b 2; 267 a 6; 269 c 8; 270 c 10; 272 b 7; 272 e 5; 273 b 6; 273 d 4; 274 c 1; 275 c 1; 276 c 9; 277 b 5; 278 c 5; cfr. quanto detto a proposito di ἀλήθεια.

ἁμαρτάνειν «sbagliare»: 235 e 3; 237 c 2; 243 a 3; 262 e 5; «peccare», «commettere colpa» (in riferimento al giudizio negativo su Eros): 242 c 3; 242 e 4.

ἁμάρτημα «colpa» (commessa col giudicare Eros in modo negativo): 242 c 6; 242 d 2.

ἀμῦναι «portare soccorso»: 276 a 6. Riferito al discorso orale, che solamente nella dimensione dell'oralità dialettica è in grado di portare soccorso a sé medesimo (δυνατὸς ἀμῦναι ἑαυτῷ); cfr. il termine βοηθεῖν, che ha il medesimo significato.

ἀναγιγνώσκειν «leggere»: 228 e 5; 230 e 4; 234 d 4; 262 d 8; 263 e 2. Si tratta non della lettura solitaria, ma del leggere insieme, con relativa discussione, secondo la prassi dominante nell'epoca dell'azione del dialogo.

ἀναγκάζειν «costringere», «necessitare». Usato per lo più in senso generale, ma anche con sfumature filosofiche di carattere ontologico e gnoseologico: 253 a 2 (ἠναγκάσθαι); 263 d 8 (ἠνάγκασεν).

ἀνάγκη «necessità». Ha forti valenze logico-gnoseologiche nel seguente caso: chi demitizza certi miti, di necessità dovrebbe demitizzare tutti quanti i miti: 229 d 5. Esprime anche la necessità logico-ontologica dell'immortalità dell'anima: 245 d 1; 245 d 4; 246 a 1. Oppure la necessità logico-ontologica della distinzione fra somiglianze e dissomiglianze degli esseri per attuare una corretta arte oratoria: 262 a 8. Infine, ciò che di necessità l'oratore deve conoscere: 271 d 1.

ἀναίδεια «impudenza»: 254 d 7. Termine riferito all'Eros sessuale per i giovani.

ἀναιδῶς «in maniera sfrontata e impudente»: 243 c 1. Socrate così qualifica il modo in cui Eros è stato presentato nel discorso di Lisia e nel suo primo.

ἀναμιμνήσκειν «ricordare». In senso generico: 272 c 4; 273 a 3; 275 a 4. In senso di ricordo metafisico degli esseri metasensibili (delle Idee): 249 d 6; 250 a 1; 254 d 4. Cfr. la voce ἀνάμνησις.

ἀνάμνησις «reminiscenza»: 249 c 2. È il ricordo del mondo delle Idee, che rende possibile la vera conoscenza. In questo passo la «reminiscenza» è identificata con il procedimento dialettico sinottico che porta dal molteplice sensibile all'unità dell'Idea metasensibile; cfr. *220 sg.*

* ἀναπτερούμενος da ἀναπτεροῦν, «rimettere le ali» (a motivo di Eros): 249 d 6; 255 c 7 (ἀναπτερῶσαν).

* ἀναφής «non visibile» con gli occhi sensibili: 247 c 7; riferito al vero essere soprasensibile (οὐσία ὄντως οὖσα) che si trova nel «Luogo sopraceleste».

ἀνόμοια «cose dissimili»: 261 d 8, in relazione alle «cose simili» (ὅμοια) nei ragionamenti dialettici di Zenone di Elea; cfr. *242*. Nello stesso significato viene usato anche il termine ἀνομοιότητα in opposizione a ὁμοιότητα, 262 a 6.

* ἀντέρωτα da ἀντερᾶν, «ricambiare amore»: 255 e 1. Significa

l'amore dell'amante che si rispecchia nell'amato e fa nascere un εἴδωλον di Eros.

ἀπεικάζοντες da ἀπεικάζειν, «descrivere per immagini»: 265 b 6; così Platone definisce il procedimento seguito nel secondo discorso su Eros.

ἀπόδειξις «dimostrazione logica»: 245 c 1; 245 c 4; cfr. *207*. Così Platone chiama la dimostrazione sull'immortalità dell'anima (245 c 2-246 a 2); ma tutta la seconda parte del *Fedro* è una «dimostrazione» sulla vera arte di fare discorsi e sui suoi fondamenti.

ἀπομνημονεύειν «riferire a memoria»: 228 a 2 (ἀπομνημονεύσειν). Una delle regole per imparare l'arte dei retori; cfr. *178*.

* ἀπορροή «effluvio»: 251 b 2. È l'«effluvio della bellezza», che, penetrando nell'anima, riscalda e nutre il punto da cui l'ala trae alimento (termine usato da Platone solo qui e nel *Menone*).

ἀπρέπεια «non convenienza»: 274 b 6; 274 b 7 (ἀπρεπῶς). Termini usati da Platone per indicare uno dei due problemi di fondo della scrittura, ossia quando essa sia conveniente (cfr. εὐπρέπεια) e quando no; cfr. *LXI sgg.*; *262 sgg.*

ἀρετή «virtù», nel senso in cui la intende Lisia, ossia come capacità di agire con preciso calcolo razionale, che Platone qualifica come «temperanza mortale»: 232 d 5; 234 b 1; 256 e 6; cfr. *187*, *234*. Inoltre, esprime il carattere essenziale dei due cavalli simboli delle forze arazionali e irrazionali dell'anima, 253 d 2. Infine, esprime il valore morale in senso platonico: 256 b 3; 270 b 8.

ἀριθμησάμενον da ἀριθμεῖν, «enumerare»: 270 d 5-6. Il termine fa riferimento al metodo diairetico della dialettica, con preciso richiamo alle «dottrine non-scritte», e in particolare alla concezione delle Idee-numeri (si veda 273 e 1, διαριθμήσηται); cfr. *208 sgg.* e *256 sgg.*, *257*.

ἀριθμός «numero» aritmetico. In 274 c 8 viene presentato come scoperta del dio Theuth, insieme alla scrittura.

ἀριστερά «sinistra»: 266 a 3. Il termine è usato per indicare la parte umana della «mania» dell'Eros (considerata come «malattia») in contrapposizione a quella «destra», che è quella «divina». Rappresenta per immagini la tecnica diairetica della dialettica, che procede dividendo in due (e quindi separando in parti che si contrappongono, appunto come «sinistra» e «destra»); cfr. *245 sg.* In 228 d 6 sg. indica, in modo allusivo, la mano di Fedro che tiene nascosto sotto il mantello lo scritto di Lisia (che parla dell'Eros sinistro).

* ἀρτιτελής «chi è solo di recente iniziato» all'Eros: 251 a 2; cfr. *225*.

ἀρχή «principio», «inizio». Oltre che nel significato generico (come ad esempio in 241 b 6; 253 c 7; 254 a 7; 258 a 1), questo termine assume nel *Fedro* un significato «metafisico» e uno «logico-metodologico» di notevole rilievo. Nel passo 245 c 9-d 7 (dove ricorre per ben otto volte) assume il significato metafisico più forte di ciò

che è «ingenerato» e «incorruttibile» (245 d 1-4), e quindi indica ciò da cui tutte le altre cose derivano e senza cui nulla potrebbe esistere; cfr. *207 sgg.* Dal punto di vista logico-metodologico, ἀρχή indica l'inizio delle ricerche, il principio da cui devono partire i discorsi corretti: occorre stabilire per principio l'essenza stessa della cosa su cui si vuole discutere: 237 b 7; 237 c 4; cfr. *194.* Nel fare i discorsi, contrariamente a quanto fanno non pochi retori, occorre seguire tale procedimento: 262 d 8; 263 e 3; 264 a 5.

* ἀσήμαντοι «non sepolti», «non tumulati»: 250 c 5. Sono così qualificati gli uomini quando erano pure anime nei cieli, prive di corpo (σῶμα), che è come il sepolcro (σῆμα) dell'anima (quindi erano ἀσήμαντοι). È connesso con la metafora dell'«ostrica» (ὄστρεον); cfr. l'indicazione di passi paralleli *223.*

* ἀσχημάτιστος «del tutto privo di figura» in senso fisico: 247 c 6. È un carattere essenziale dell'«essere che realmente è», ossia dell'essere metasensibile delle Idee (si vedano anche i termini ἀναφής e ἀχρώματος); cfr. *216.*

ἀτεχνία «mancanza di arte», «assenza di regole d'arte»: 274 b 3. Tale è, secondo Platone, la retorica del suo tempo. Il *Fedro*, e in particolare tutta la seconda metà, è appunto una trattazione τέχνης τε καὶ ἀτεχνίας λόγων πέρι, e un tentativo di eliminare l'ἀτεχνία dei retori e di introdurre la vera τέχνη del fare discorsi su basi filosofiche.

ἄτεχνος «privo di arte», «che non segue le regole dell'arte»: 260 e 5; 262 c 3; 262 c 6; 262 e 5; cfr. *239 sg., 245 sg.* Si veda quanto detto alla voce precedente. La retorica, secondo Platone, non è un'arte, ma una «pratica empirica priva di arte»: οὐκ ἔστι τέχνη ἀλλ' ἄτεχνος τριβή, 260 e 4 sg.; cfr. la voce τριβή.

ἄτοπος «uomo strano»: 229 c 6. Termine usato per caratterizzare la figura spirituale di Socrate, il suo atteggiamento critico e la sua filosofia in antitesi con quella dei presunti «sapienti»; ripreso anche al superlativo, 230 c 6 (ἀτοπώτατος); cfr. *181.*

* ἄτυφος «senza fumosa arroganza»: 230 a 6. Termine costituito da un alfa privativo e dal nome del mostro Tifone per esprimere ciò che dovrebbe cercare di essere l'uomo, secondo il vero filosofo; cfr. *183.*

ἄφρον, τό «dissennatezza»: 236 a 1. Nel discorso di Lisia indica la condizione degli «innamorati». In 265 e 4, nell'espressione τὸ ἄφρον τῆς διανοίας, la «mania» erotica viene intesa come Idea unica, e viene, poi, con metodo dialettico, distinta diaireticamente nelle forme che la costituiscono.

* ἀχρώματος «senza colore»: 247 c 6. È un termine usato da Platone solo qui, per indicare uno dei caratteri essenziali dell'essere del «Luogo sopraceleste», ossia dell'essere metasensibile, insieme ad ἀσχημάτιστος e ἀναφής. Cfr. *XLIII; 216.*

* βάκχαι «Baccanti»: 253 a 6. Sono le ministre di Dioniso, da lui ispirate e invasate, usate come immagine metaforica per indicare l'ispirazione divina da parte di Zeus, nella dimensione dell'Eros.

βέβαιον «qualcosa di saldo», τι βέβαιον: 275 c 6. Dai soli scritti, separati dall'oralità dialettica, non si può ricavare qualcosa di chiaro e saldo.

βεβαιότης «saldezza», «stabilità»: 277 d 8. Termine usato nello stesso senso del precedente e connesso con lo stesso termine corrispondente: è assurdo credere che nelle opere scritte vi sia una grande stabilità (μεγάλην τινὰ βεβαιότητα) e chiarezza (σαφήνειαν); cfr. *268 sg.*

βιβλίον «libro»: 228 b 2; 230 d 8; 235 d 6; 243 c 2; 266 d 6; 268 c 3. Lisia viene identificato, in modo ironico, con il suo libro: 228 e 1. Il *Fedro* tratta proprio del metodo in cui si deve scrivere un libro in modo corretto e a quali scopi. Cfr. le voci γράμμα, γράφειν, γραφή, σύγγραμμα, συγγράφειν, συγγραφεύς.

βοήθεια «soccorso» al discorso: 272 c 3; detto in senso ironico con riferimento a Lisia. Cfr. la spiegazione del termine che segue.

βοηθεῖν «soccorrere», «portare aiuto» da parte dello scrittore alle sue opere composte: gli scritti non sono in grado di «portare soccorso a sé medesimi», 276 c 9; i discorsi nella dimensione dell'oralità dialettica sono in grado di «difendere sé stessi», 277 a 1; il filosofo è solo colui che è in grado di «portare soccorso alle opere scritte», mostrando ciò che in esse manca, 278 c 5; cfr. *269 sgg.* Il filosofo deve «mostrare la debolezza degli scritti» (278 c 6-7: τὰ γεγραμμένα φαῦλα ἀποδεῖξαι) e portare, di conseguenza, il dovuto «soccorso» (βοηθεῖν). Cfr. anche la voce ἀμύνειν.

βραχυλογία «parlare in modo conciso»: 269 a 7. È uno degli elementi essenziali proposti dai retori come regole per comporre discorsi, e che per Platone sono, invece, preliminari necessari, ma non sufficienti; cfr. *LVIII sg.*; *247 sg.*

γιγνώσκειν «conoscere»; il termine qui ci interessa nella formula γνῶναι ἐμαυτόν, 229 e 6, che Socrate usa per esprimere l'oggetto delle sue ricerche filosofiche, facendo richiamo al motto del tempio di Delfi γνῶθι σεαυτόν; cfr. *183.*

* γνωμολογία «procedimento sentenzioso»: 267 c 1. È uno degli elementi essenziali proposti dai retori come regole per comporre discorsi, e che per Platone sono, invece, preliminari necessari, ma non sufficienti; cfr. *LVIII sg.*; *247 sg.*

γράμμα «iscrizione», «scrittura»: 229 e 6; 242 c 5; 274 d 2; 274 e 4; 275 a 1; 275 c 3; 275 c 5; 275 c 6; 276 d 1. Cfr. quanto detto alla voce γράφειν.

γράφειν lo «scrivere» e le sue caratteristiche, in positivo e in negativo, costituiscono il tema centrale del dialogo. Il verbo ritorna di conti-

nuo nelle varie forme: 227 c 5; 227 c 9; 228 a 2; 235 b 8; 243 d 6; 246 e 1; 257 c 7; 257 d 6; 257 e 4; 258 a 2; 258 d 2; 258 d 5; 258 d 7; 258 d 9; 259 e 2; 261 b 4; 264 b 7; 264 c 5; 269 b 2; 269 c 8; 271 a 5; 271 b 8; 271 c 1; 271 c 4; 271 c 7; 272 b 1; 273 b 4; 275 d 1; 275 d 2; 275 e 1; 276 a 5; 276 a 9; 276 c 7; 276 d 2; 277 b 2; 277 b 6; 277 d 2; 277 d 6; 277 d 7; 277 d 8; 277 d 9; 277 e 5; 277 e 8; 278 a 3; 278 c 4; 278 c 6; 278 d 9. Il tema centrale del dialogo è così definito da Platone: τὸν λόγον ὅπῃ καλῶς ἔχει λέγειν τε καὶ γράφειν καὶ ὅπῃ μή, 259 e 1-2. I fondamenti del dire e dello «scrivere con arte» (τέχνῃ γράφειν, 271 c 4) un bel discorso sono quelli indicati dal metodo dialettico. Cfr. la voce διαλεκτικός. Il filosofo, tuttavia, scrive con scienza (seguendo il metodo dialettico) le cose per lui più importanti non sui rotoli di carta, ma nelle anime degli uomini, e solo questi discorsi sono in grado di aiutarsi: 276 a 5-7.

γραφή «scritto», «scrittura»: 274 b 6; 275 a 3; 275 d 4; 277 b 1. Cfr. quanto detto alla voce γράφειν.

δαιμόνιον, τό «segno divino»: 242 b 9. È la voce divina, che Socrate diceva di sentire dentro di sé; cfr. *200 sg.*

δαίμων «dèmone», in senso generico: 240 a 9; 246 e 6; 274 c 7.

δεινός è un termine di cui Platone fa uso in senso ironico assai fine, spesso in modo provocatorio. Per lo più sfrutta ironicamente il significato di «terribile», «portentoso», «straordinario» in senso negativo: riferito all'adulatore come terribile bestia, 240 b 1; riferito al discorso lisiano contro Eros come cosa «terribile», 242 d 4 e 242 d 7; riferito ai Sofisti che respingono i miti e ai «terribili razionalisti», 229 d 4; 245 c 2; riferito ironicamente agli oratori, 267 c 9; riferito al superlativo a Lisia stesso come al «più straordinario scrittore del momento», 228 a 1. Anche alla «scrittura» il termine viene riferito con tocchi ironici: 267 c 9; 273 c 7; 275 d 4. Nel senso di «cosa indegna» è riferito all'amore per il giovane a livello sessuale, 254 b 1 (indicativa l'espressione δεινὰ καὶ παράνομα). In senso positivo è usato per esprimere il «vero esperto», 260 c 3; e in senso fortemente positivo è riferito ai terribili amori che susciterebbero le Idee (come per esempio l'Idea di Saggezza), se fossero visibili agli occhi del corpo, com'è visibile la Bellezza, 250 d 4.

δεξιά «destra»: 266 a 2; 266 a 6. Termine usato per indicare la parte divina della «mania» dell'Eros (considerata come un dono degli dèi) in contrapposizione a quella «umana», che è «sinistra». Questa distinzione di «destra» e «sinistra» (cfr. la voce ἀριστερά) esprime per immagini la tecnica diairetica della dialettica, che procede dividendo in due (e quindi separando parti che si contrappongono appunto come «destra» e «sinistra»); cfr. *245 sg.*; *257.*

διάθεσις «disposizione»: 236 a 4. Termine riferito all'ordinamento delle argomentazioni che vengono presentate nel discorso; cfr. *191.*

διαιρεῖν, διαιρεῖσθαι «dividere»: 253 c 7; 263 b 7; 265 b 2; 270 b 4; 271 d 4; 273 e 1 sg., κατ' εἴδη διαιρεῖσθαι τὰ ὄντα. Quest'ultimo passo indica il significato tecnico del termine, ossia il momento diairetico del metodo dialettico, in connessione con la concezione delle Idee-numeri; cfr. le voci διαλεκτικός, διαριθμεῖσθαι.

διαίρεσις «divisione»: 266 b 4, διαιρέσεων. Cfr. la voce precedente.

διαλέγεσθαι «discutere», per lo più in senso generico: 232 a 8 sg.; 232 b 4; 241 a 6; 242 a 6; 259 a 1; 259 a 2; 259 a 7; ha invece un senso tecnico in 269 b 6; cfr. la voce διαλεκτικός.

διαλεκτικός «dialettico»: 266 c 1; 266 c 8; διαλεκτική (τέχνη); 276 e 5 sg. Il filosofo è per eccellenza un dialettico, e la filosofia coincide con la dialettica in quanto la dialettica è per eccellenza il metodo di ricerca e di comunicazione della verità; cfr. *LVI sg.*; *246 sg.* Si veda il passo-chiave 261 a 3-273 d 1; in particolare 265 b 8-266 d 4; 269 d 2-272 b 4.

διάνοια ricopre una gamma di significati che hanno il comun denominatore di «pensiero», «intelligenza», «ragione»: 228 d 3; 234 c 1; 239 a 5; 239 c 1; 244 c 7; 247 d 1; 259 a 4; 270 a 5; 279 b 1. Non poche volte ricopre lo stesso significato dell'«anima» in senso generale: 249 c 5; 256 a 8; 256 c 6; 259 e 5; 265 e 4.

διαριθμεῖσθαι «enumerare»: 273 e 1. Termine usato nel senso tecnico del metodo diairetico della dialettica, che divide l'Idea generale in quelle particolari e ne enumera le articolazioni (in connessione con la concezione delle Idee-numeri); cfr. *245*; *256 sgg.* e in particolare lo schema a *257*. Cfr. ἀριθμεῖν, τέμνειν, διατέμνειν.

διαταξάμενος da διατάσσω, «metto in ordine»: 271 b 1. Indica il procedimento del mettere in corrispondenza i vari tipi di discorsi con i vari tipi di anime; cfr. *259 sg.*

διατέμνειν «dividere»: 265 e 1. È il procedimento di divisione e numerazione secondo il metodo dialettico diairetico, in connessione con la concezione delle Idee-numeri: κατ' εἴδη διατέμνειν. Cfr. διαιρεῖσθαι, ἀριθμεῖν e τέμνειν.

διδάσκειν «insegnare»: 230 d 4; 265 d 5; 268 d 1; 269 b 3; 269 c 1; 269 c 2; 269 c 8; 271 b 3; 272 b 1; 276 c 9; 277 c 5. I caratteri essenziali dell'insegnare del filosofo sono indicati a 271 b 1-5 e 277 b 5-c 6. Gli scritti non sono in grado di insegnare la verità in modo adeguato, 276 c 8 sg.

διδαχή «insegnamento»: 275 a 7; 277 e 9; a esso Platone attribuisce grande importanza e superiorità rispetto alla scrittura; cfr. *268 sg.*

διήγησις «narrazione»: 266 e 2. È uno degli elementi essenziali proposti dai retori per comporre discorsi, e che per Platone sono invece necessari e preliminari, ma non sufficienti; cfr. *LVIII sg.*; *247 sg.*

δίκαιον «ciò che è giusto»: 260 a 1; 260 e 1; 261 c 8; 261 d 1; 263 a 9; 272 c 10. Nei tre passi che seguono indica la tematica trattata per iscritto nella *Repubblica*, in contrapposizione alla stessa tematica

trattata nella dimensione dell'oralità dialettica: 272 d 5 (δικαίων ἢ ἀγαθῶν πέρι); 276 c 3 (δικαίων τε καὶ καλῶν καὶ ἀγαθῶν); 277 d 10 sg. (δικαίων καὶ ἀδίκων πέρι καὶ κακῶν καὶ ἀγαθῶν); cfr. *267 sg.*

δικαιοσύνη «giustizia», nel senso di Idea di Giustizia: 250 b 1; 274 d 6; 276 e 2.

δίκη «giustizia», «accusa», «processo», in senso generale: 235 d 1; 249 a 7; 249 d 7; 261 b 4; 266 a 6; 275 e 4; 277 d 2; 278 e 1.

* διπλασιολογία «ripetizione di parole»: 267 c 1. È uno degli elementi essenziali proposti dai retori come regole per comporre discorsi, e che per Platone sono, invece, preliminari necessari, ma non sufficienti; cfr. *LVIII sg.*; *247 sg.*

δόξα «opinione». Ha, qualche volta, un senso positivo di «opinione che porta al bene»: 237 d 8; 237 e 2; 238 b 8; cfr. *195*; di «opinione verace»: 253 d 7. Ma, per lo più, viene intesa soprattutto in senso negativo di «opinione dei più» non fondata sulla verità ma su inconsistenti credenze, ossia nel senso di «apparenza di sapienza»: 232 a 5; 251 a 6; 257 d 7; 260 c 9; 262 c 2; 275 a 6; in questo senso costituisce l'esatto opposto di quella «verità» che cerca la filosofia. I retori ritengono che, per convincere i più, non si debba conoscere il giusto nella sua verità (τὰ τῷ ὄντι δίκαια μανθάνειν), ma ciò che è creduto giusto dalla pubblica opinione (ἀλλὰ τὰ δόξαντ' ἂν πλήθει), 260 a 1 sg. Cfr. il passo-chiave 259 e 1-262 c 3.

δοξάζειν «opinare»: 262 b 2.

δοξαστή «fondato sull'opinione»: 248 b 5. L'anima che non si è nutrita nel prato della Pianura della Verità, si nutre del cibo dell'opinione (τροφῇ δοξαστῇ).

* δοξόσοφοι «conoscitori di pure opinioni», «portatori di opinioni»: 275 b 2. A questo livello si riducono coloro che basano la loro conoscenza solo sugli scritti.

δύναμις «potere», «potenza». Quando Platone usa questo termine in senso filosofico lo intende come espressione dell'essere stesso e dell'essenza della cosa: 237 c 8 sg.; 246 a 7; 246 c 4; 246 d 6; 258 c 1; 265 d 1; 268 a 2; 270 d 4; 271 c 10. Quest'ultimo passo, che spiega la «potenza» del logos, è particolarmente significativo: λόγου δύναμις τυγχάνει ψυχαγωγία οὖσα. Si vedano le spiegazioni a *256.*

εἶδος «forma», sinonimo di ἰδέα: 229 d 6; 237 a 7; 246 b 7; 249 b 1; 249 b 7; 251 b 7; 253 c 8; 253 d 4; 259 d 2; 263 b 8; 263 c 1; 265 a 9; 265 c 9; 265 d 8; 265 e 1; 265 e 4; 266 a 3; 266 c 7; 270 d 5; 271 d 2; 271 d 4; 272 a 6; 273 e 1; 277 b 7; 277 c 1. L'espressione più pregnante, che fa chiaro richiamo alla teoria delle Idee-numeri, è quella di 273 e 1-3: κατ' εἴδη διαιρεῖσθαι τὰ ὄντα καὶ μιᾷ ἰδέᾳ δυνατὸς ἧ καθ' ἓν ἕκαστον περιλαμβάνειν.

εἴδωλον «immagine» (che riproduce il modello contraendone, però, lo spessore ontologico): 250 d 5; l'«immagine» di Eros che nasce nell'amato: 255 d 8; il discorso scritto è solo una «immagine» del discorso vivente nella dimensione dell'oralità dialettica: 276 a 9; cfr. *266 sg.*

* εἰκονολογία «uso delle immagini», «parlare figurato»: 267 c 1; 269 a 7. È uno degli elementi essenziali proposti dai retori come regole per comporre discorsi, e che per Platone sono, invece, preliminari necessari, ma non sufficienti; cfr. *LVIII sg.*; *247 sg.*

εἰκός «verisimile»: 229 e 2; 231 c 7; 231 e 4; 233 a 2; 237 c 4; 238 e 2; 255 e 4; 258 c 9; 266 e 3; 267 a 7; 269 d 3; 270 b 10; 272 e 1; 272 e 3; 272 e 4; 273 b 1; 273 d 3; 276 c 10. Si tenga presente che sul verisimile si basava l'oratoria, e che Platone vuole capovolgere proprio questa tesi, sostituendo al «verisimile» la «verità» come fondamento dell'arte oratoria. La tesi di fondo dei retori, discussa soprattutto nel passo 272 b 7-274 b 5, è questa: nei tribunali la verità non interessa a nessuno, mentre ciò di cui ci si interessa è ciò che è «persuasivo», e questo è appunto il «verisimile», 275 d 7-e 1; si veda in particolare anche 272 e 3. In 266 e 3, εἰκός è addotto anche come uno degli elementi essenziali proposti dai retori per comporre discorsi, e che per Platone sono invece necessari e preliminari, ma non sufficienti; cfr. *LVIII sg.*; *247 sg.*

εἰκών «immagine», «riproduzione»: 235 d 9; 250 b 4, εἰκόνας. Indica le cose sensibili di quaggiù, intese appunto come «immagini» delle realtà soprasensibili.

* ἐκβακχεύουσα «baccheggiante»: 245 a 3 (da ἐκβακχέυω). Termine che si riferisce alla «mania» poetica infusa dalle Muse.

ἐκεῖ τι τῶν ἐκεῖ: 250 a 6. Allusione alle realtà soprasensibili del «Luogo sopraceleste» (si vedano le voci ὑπερουράνιος ed ἔξω).

ἐκφανέστατον «manifesto in sommo grado»: 250 d 7. Espressione riferita alla bellezza, intesa come quella realtà intelligibile che risulta «la più manifesta» anche dal punto di vista sensibile, e quindi intesa come un risplendere dell'intelligibile nel sensibile; cfr. *224.*

ἔλεγχος «confutazione», «difesa mediante confutazione»: 273 c 3; 278 c 5. Particolarmente significativo è l'ultimo passo in cui ἔλεγχος è inteso come difesa che lo scrittore porta ai propri scritti, mostrandone la debolezza, e spiegando ciò che manca. Indica anche uno dei connotati essenziali proposti e seguiti dai retori come regole per comporre discorsi, e che per Platone sono, invece, preliminari necessari, ma non sufficienti: 267 a 1; cfr. *LVIII sg.*; *247 sg.*

* ἐλεινολογία «stile commovente»: 272 a 5. È uno degli elementi essenziali proposti dai retori come regole per comporre discorsi, e che per Platone sono, invece, preliminari necessari, ma non sufficienti: 267 a 1; cfr. *LVIII sg.*; *247 sg.*

* ἐμμελετᾶν «esercitarsi» nell'oratoria: 228 e 2.

ἕν «uno». Nel senso ontologico-dialettico viene più volte usato in antitesi con i «molti», con forti allusioni alle «dottrine non-scritte». Ecco i passi-chiave: ἐκ πολλῶν ἰὸν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῷ συναιρούμενον, 249 b 7-c 1 (procedimento identificato con l'«anamnesi»); ὑπολαβεῖν τὸν Ἔρωτα ἕν τι τῶν ὄντων, 263 d 8. I vari tipi di «mania» sono considerati ἕν τι εἶδος, come le membra di un unico corpo che hanno lo stesso nome e si suddividono in «destre» e «sinistre», 265 e 4-266 a 2. Emblematica è la formula εἰς ἓν καὶ ἐπὶ πολλὰ ὁρᾶν, 266 b 5 sg. A proposito dell'anima viene con chiarezza impostato il problema se «semplice» o «molteplice», e, in particolare, se essa risulti articolata in molte forme, ταῦτα ἀριθμησάμενον, ὅπερ ἐφ' ἑνός, τοῦτ' ἰδεῖν ἐφ' ἑκάστου..., 270 d 5 sg. e 271 a 6 sg. Ed ecco la formula paradigmatica: κατ' εἴδη τε διαιρεῖσθαι τὰ ὄντα καὶ μιᾷ ἰδέᾳ δυνατὸς ᾖ καθ' ἓν ἕκαστον περιλαμβάνειν, 273 e 1-3. Cfr. *LXVII sgg.* e *LXVIII, nota 2*.

ἔνθεος «ispirato», «posseduto da un dio», come il profeta: 244 b 4; come l'innamorato: 255 b 6; cfr. *205*; *232*.

ἐνθουσιάζειν «essere ispirato», «essere invasato»: 241 e 5; 249 d 2; 253 a 3; cfr. *199*, *221*, *228*. Si veda a *181* l'elenco degli «dèi del luogo» e il rimando ai vari passi in cui sono richiamati, in quanto connessi all'«ispirazione» o all'«invasamento», che, mediata sinteticamente con il logos, è una componente essenziale del vero Eros filosofico.

ἔντεχνος «conforme ai principi dell'arte»: 262 c 6; 277 b 2; contrario ad ἄτεχνος, cfr. la voce.

* ἐντόπιος «locale», «del luogo»: 262 d 3, ἐντόπιοι θεοί. Si tratta degli dèi fonte di ispirazione che si trovano nel luogo dove si svolge il dialogo; cfr. *XXVIII sg.*, *181*; cfr. anche la voce ἐνθουσιάζειν.

ἐξέμαθον da ἐκμανθάνειν, «apprendere compiutamente a memoria»: 228 d 2. Fa riferimento al modo in cui gli allievi dei retori apprendevano i modelli proposti dai maestri.

* ἐξεπιστάμενον da ἐξεπίσταμαι, «sapere perfettamente a memoria»: 228 b 4. Si riferisce alla tecnica dell'apprendimento dei modelli di discorsi alla scuola dei retori.

ἔξω nell'espressione τὰ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ, indicante le realtà sopra-sensibili del «Luogo sopraceleste»: 247 c 2; cfr. *216*. Si vedano anche le espressioni analoghe τὸν ἔξω τόπον e ὑπερουράνιος.

* ἐπάνοδος «ricapitolazione»: 267 d 4. È uno degli elementi essenziali proposti dai retori come regole per comporre discorsi, e che per Platone sono, invece, preliminari necessari, ma non sufficienti; cfr. *LVIII sg.*; *247 sg.*

* ἐπεξέλεγχος «controconfutazione»: 267 a 1. È uno degli elementi essenziali proposti dai retori come regole nel comporre discorsi, e che per Platone sono, invece, preliminari necessari, ma non sufficienti; cfr. *LVIII sg.*; *247 sg.*

ἐπιθυμία «desiderio», «passione», in particolare di piaceri: 231 a 3; 232 b 2; 232 e 6; 233 b 1; 233 d 3; 234 a 7; 237 d 3; 237 d 8; 238 a 1; 238 a 7; 238 b 4; 238 b 8; 238 c 2; 238 e 3; 258 c 10; 264 a 3. Tale è l'Eros «sinistro», ossia quello legato alla morbosità, alla «mania» come «malattia» umana, di cui parla Lisia nel suo discorso, cui Socrate contrappone Eros legato alla «mania divina».

* ἐπιπίστωσις «riconferma»: 266 e 4. È uno degli elementi essenziali proposti dai retori per comporre discorsi, e che per Platone sono invece preliminari necessari, ma non sufficienti; cfr. *LVIII sg.*; *247 sg.*

ἐπιστήμη «scienza», «conoscenza». Viene presentata in primo luogo come Idea della Scienza nel «Luogo sopraceleste»: 247 c 8; 247 d 1; 247 d 7; 247 e 2 (in quest'ultimo passo in modo paradigmatico: τὴν ἐν τῷ ὅ ἐστιν ὂν ὄντως ἐπιστήμην οὖσαν). In senso generale in 268 b 4; 269 d 5. In collegamento con l'oralità dialettica, viene presentata come scienza (in particolare del giusto, del bello e del bene) che, nell'insegnamento, viene scritta dal maestro che sa nell'anima del discepolo idoneo a recepirla: 276 a 5; 276 c 3; 276 e 7.

ἐπιστήμων «colui che sa»: 266 c 6; 276 a 6.

* ἐπισχετέον (da ἐπέχω) «bisogna trattenersi» dal dire: 272 a 4. Il vero dialettico è colui che sa non solo come e quando bisogna dire, ma anche come e quando bisogna tacere; cfr. *260.*

* ἐποπτεύοντες (da ἐποπτεύειν) «che entrano nel grado più elevato dell'iniziazione ai misteri»: 250 c 4; cfr. *223.*

ἐρᾶν «amare». È usato in varie forme, fra le quali spiccano quelle di ἐρῶν «amante» e ἐρώμενος «amato». Nel discorso di Lisia (230 e 6-234 c 5) e nel primo di Socrate (237 b 2-241 d 1) l'amante è «malato» e «dissennato»; nel secondo discorso di Socrate è invece ispirato da «divina mania» (243 e 9-257 b 6). Si tenga presente il fatto che per Platone l'«amante» è assiologicamente superiore all'«amato» (cfr. la voce ἐραστής) e che il vero «amante» coincide con il vero «filosofo»; cfr. la voce ἐρωτικός.

ἐρασμιώτατον «amabile in sommo grado»: 250 e 1. Espressione riferita alla bellezza, intesa come la realtà più amabile, la quale anche dal punto di vista sensibile ha una precisa funzione anagogica. È connessa con l'espressione ἐκφανέστατον, 250 d 7 (cfr. la voce); cfr. *224.*

ἐραστής «amante», «innamorato»: 227 c 6; 228 c 2; 231 a 1; 233 a 5; 237 b 3; 239 a 1; 239 a 5; 239 b 4; 239 b 7; 239 d 6; 239 e 3; 240 a 4; 240 a 7; 240 b 6; 240 c 6; 241 b 4; 241 c 7; 241 d 1; 243 c 5; 243 d 6; 243 d 9; 244 a 4; 249 e 4; 253 d 6; 254 e 9; 255 c 3; 255 e 5; 256 a 2; 256 e 4; 257 b 4; 262 e 3; 264 a 1; 264 a 7; 266 b 3. Nel *Fedro* il termine è usato in tutte le sue accezioni connesse con ἔρως (cfr. la voce), sia in senso del cattivo amante (230 e 6-243 e 8), sia in quello del vero amante in senso filosofico (243 e 9-257 b 6). Si tenga

presente che l'«amante» è superiore all'«amato»: infatti, Eros si incarna nell'amante, mentre nell'amato non è incarnato l'Eros come modello, ma solo la sua «immagine» (εἴδωλον ἔρωτος, 255 d 3 sgg.; cfr. *229-32*). Si tenga presente, in particolare, che Platone dichiara Socrate ἐραστής non solo della bellezza ma anche della «dialettica» e dei suoi metodi (266 b 3-4; cfr. *245 sgg.*). La vera arte dell'«amare» si connette strettamente alla «filosofia»: 249 e 1-2; 256 a 7; 257 a 6-b 6.

ἐρρωμένως «vigorosamente»: 238 c 2; termine che Platone sfrutta, insieme a ῥωσθεῖσα e a ῥώμη, per spiegare la genesi del termine ἔρως, cfr. *196*.

ἔρως, Ἔρως «eros», «amore». Il termine ricorre *passim* (una cinquantina di volte). Nel discorso di Lisia (230 e 6-234 c 5) e nel primo di Socrate (237 b 2-241 d 1) in senso negativo; nel secondo discorso di Socrate in senso positivo di «divina mania» (243 e 9-257 b 6). Nel passo 262 c 5-266 c 1, viene fornita l'interpretazione ontologica su basi dialettiche della natura di Eros. (Burnet distingue accuratamente l'Eros con la maiuscola ed eros con la minuscola; nella traduzione abbiamo preferito usare la maiuscola, perché Platone parla sempre di Eros in modo emblematico.) Cfr. Introduzione e Commento, *passim*.

ἐρωτικός «erotico», «amatorio», «riguardante l'amore». Erotico è chiamato il discorso retorico di Lisia (230 e 6-234 c 5; cfr. *XXX-XXXV*); ma sono ἐρωτικοὶ λόγοι anche i discorsi di Socrate: sia il primo (237 b 2-241 d 1), che corregge formalmente quello di Lisia, sia il secondo, che presenta la «palinodia» del precedente discorso erotico e lo corregge sia nella forma che nel contenuto (244 a 3-256 e 2; cfr. *XL-LI*). ἐρωτικὴ τέχνη è l'arte di amare seguendo la filosofia, e Socrate prega Eros di non togliergli tale «arte», 257 a 7-8 (si vedano anche le parallele precisazioni: 249 a 2; 256 a 7; 257 b 3; 257 b 6); cfr. *233*, *245 sgg.*

* εὐπρέπεια «convenienza»: 274 b 6. Termine usato da Platone per indicare uno dei due problemi di fondo della scrittura, ossia quando essa sia «conveniente» e quando «sconveniente» (si veda la voce ἀπρέπεια); cfr. *LXI sgg.*; *262 sgg.*

εὑρίσκειν «scoprire»: 244 e 1 (ηὗρετο); 245 a 1 (εὑρομένη); 274 e 7 (ηὑρέθη). Le istituzioni umane, così come tutte le arti, per Platone come per tutti i Greci, derivavano da «scoperte»; cfr. *206*.

εὐφήμως «in modo pio»: 265 c 1. Indica il modo in cui è stato presentato il secondo discorso di Socrate sull'Eros, in contrapposizione al primo considerato blasfemo e offensivo di Eros stesso.

ζεῦγος «carro tirato da due cavalli e guidato da un auriga», immagine dell'anima: 246 a 7 sgg.; cfr. *210 sgg.* Si veda anche: 253 c 7 sgg.; cfr. *229 sgg.*, *XLII sg.* e *XLVIII sgg.*

ἡδονή «piacere»: 232 b 5; 233 b 4; 233 b 7; 237 d 8; 238 a 1; 238 c 1; 238 e 3; 240 b 1; 240 b 2; 240 c 2; 240 d 1; 240 d 3; 240 d 5; 250 e 4; 251 a 1; 251 e 5; 258 e 2; 258 e 4; 259 b 8. Per lo più indica il piacere fisico, collegato all'Eros in senso negativo. Da segnalare soprattutto 251 a 1, dove l'Eros di carattere sessuale per i giovani è dichiarato «contro natura» (παρὰ φύσιν; si veda anche la voce παράνομος); cfr. *224 sg.* In 259 b 8 ha significato spirituale e indica il piacere per i canti delle Muse.

ἡνίοχος «auriga»: 246 a 7; 247 b 5; 247 e 5; 248 b 2; 253 e 5; 254 a 1; 254 a 5; 254 c 7; 254 e 1. È la guida del carro alato a due cavalli: metafora dell'anima, simboleggia la ragione, *210 sgg.*

θέα «contemplazione», «visione»: 247 a 4; 248 b 4; 250 b 7. Si tratta della contemplazione τοῦ ὄντος, che fornisce alle anime il vero alimento.

θεᾶσθαι «contemplare». Sono significativi soprattutto i passi in cui il termine è usato in senso forte di contemplazione originaria dei veri esseri da parte delle anime (con le conseguenze che questo comporta): τὰ ὄντα ὄντως θεασαμένη, 247 e 3. Veramente emblematica è la seguente tesi: se l'anima non avesse contemplato gli esseri, non potrebbe in alcun modo diventare uomo: 249 e 4-250 a 1; cfr. anche 250 a 5.

θεῖος «divino»: 238 c 6; 239 b 4; 242 c 3; 244 a 7; 244 c 3; 246 d 8; 256 b 6; 256 e 3; 279 a 9. In 242 e 2 τὸ θεῖον indica, in modo allusivo, il significato di Eros come «dèmone» (θεὸς ἤ τι θεῖον), *201 sg.* In 246 d 8 sg. ha significato generale emblematico: τὸ δὲ θεῖον καλόν, σοφόν, ἀγαθόν, καὶ πᾶν ὅτι τοιοῦτον.

θεός «dio», usato più volte al singolare e al plurale, per lo più nel significato tradizionale e mitico, ma anche con forti allusioni metafisiche: 236 d 10; 238 d 3; 241 c 5; 242 c 9; 242 d 9; 242 e 2; 244 d 4; 244 e 1; 245 b 2; 245 b 6; 245 c 1; 246 a 7; 246 d 1; 246 d 3; 246 d 7; 246 e 6; 247 a 1; 247 a 3; 247 a 5; 247 b 1; 247 d 1; 248 a 1; 248 a 2; 248 c 3; 249 c 3; 249 c 6; 250 b 8; 251 a 5; 251 a 6; 252 b 3; 252 d 1; 252 d 6; 253 a 1; 253 a 2; 253 a 4; 253 b 1; 253 b 3; 253 b 4; 253 c 1; 259 b 1; 262 d 3; 265 b 2; 266 b 7; 266 b 8; 273 e 7; 274 b 9; 274 c 6; 274 d 4; 278 d 4; 279 b 2; 279 b 8. Cfr. ἐντόπιοι θεοί alla voce ἐντόπιος, nonché la voce θεῖος.

θεσμός *scil.* Ἀδραστείας, 248 c 2; legge del Destino, *218.*

ἰατρός «medico»: 252 b 1, in senso metaforico: in quel «bello» che è presente nell'amato, l'innamorato ἰατρὸν ηὗρηκε μόνον τῶν μεγίστων πόνων.

ἰδέα «Idea», «forma», sinonimo di εἶδος: 237 d 6; 238 a 3; 246 a 3; 251 a 3; 253 b 7; 265 d 3; 273 e 2. Il concetto di Idea è presente nel *Fedro* con forti allusioni alle «dottrine non-scritte», ossia in connessione con il concetto di Idee-numeri e con la struttura dialetti-

ca dell'essere, e quindi con la problematica dell'Uno e dei molti; cfr. *212 sgg.*; *254 sgg.*

ἱκανός «conveniente», «sufficiente», «capace», «idoneo»: 228 b 1; 230 c 4; 234 c 4; 235 a 2; 242 c 5; 245 a 6; 258 b 10; 261 a 4; 262 c 9; 264 b 9; 272 d 7; 277 a 1; 277 a 3. Interessano in modo particolare gli ultimi due passi, dove non gli «scritti» ma solo i «discorsi orali» sono detti «capaci» di difendersi e di far nascere in altre anime altri discorsi veri.

ἵμερος «flusso di Eros»: 251 c 7; 251 d 4; 251 e 3; 255 c 1; per l'interpretazione platonica del termine cfr. *226* e *232*.

ἵπποι i due «cavalli» che tirano il carro guidato dall'auriga (metafora dell'anima), immagini delle forze arazionali e irrazionali: 246 a 8; 246 b 2; 247 b 3; 247 e 5; 248 a 4; 248 a 6; 253 d 1; 254 a 1; 254 e 2; 255 e 5; 260 b 2; 260 b 3; 260 b 7; 260 c 8; per l'interpretazione cfr. *210 sgg.*, *230 sg.*

* ἱστορία «conoscenza fondata sull'esperienza»: 244 c 8.

καθορᾶν riferito al «vedere» e al «contemplare» le realtà soprasensibili da parte delle anime: 247 d 5; 247 d 6; 248 a 4; 248 c 3; cfr. *218*.

κακός, κακόν «cattivo», «malvagio», «il male». È l'antitesi di ἀγαθός. Anche questo termine è usato in senso generale, ma con forti inflessioni ontologiche e assiologiche: 231 b 5; 233 d 7; 234 b 3; 238 c 1; 239 a 4; 240 a 9; 242 e 3; 244 a 6; 245 a 1; 246 e 3; 250 c 2; 253 d 3; 254 b 2; 255 b 2; 260 c 6; 260 c 8; 260 c 9; 265 e 2; 277 e 1. Passi significativi sono 242 e 3; 244 a 6, in cui si dice che Eros e la «mania divina» non possono essere «un male»; in particolare in 260 c 6-10, si fa richiamo ai retori che non conoscono e non fanno conoscere il bene e il male; e infine in 277 e 1 sgg. si dice che molto più che negli scritti si può trattare del bene e del male in modo adeguato nella sfera dell'oralità dialettica.

κάλλος «bellezza»: 238 c 2; 249 d 5; 250 b 5; 250 c 8; 250 d 7; 250 e 2; 251 a 3; 251 b 2; 251 c 6; 251 e 3; 252 a 7; 254 b 6; 255 c 6. La bellezza costituisce un tema centrale del *Fedro*. Il passo-chiave è 250 b 2 sgg., in cui viene spiegato il privilegio ontologico della bellezza come tralucere dell'intelligibile nel sensibile e la sua funzione anagogica mediante Eros; cfr. *222 sgg.* Da ricordare anche 252 a 7, dove la bellezza (che riluce nell'amato) è detta «medico» dei mali dell'anima. Espressioni significative: αὐτὸ τὸ κάλλος, 250 e 2; τοῦ κάλλους φύσις, 254 b 6; τοῦ κάλλους ῥεῦμα, 255 c 6.

καλός «bello». Si veda quanto detto alla voce precedente. Il termine ricorre una cinquantina di volte, per lo più in senso generale, ma anche con inflessioni ontologiche significative. I passi emblematici sono 246 d 8-e 1: τὸ δὲ θεῖον καλόν, σοφόν, ἀγαθόν, καὶ πᾶν ὅτι τοιοῦτον, nonché 279 b 9, in cui Platone prega Pan di poter diventare «bello» dentro di sé.

* καταφαρμακευθέντος (da καταφαρμακεύω) «ammaliato», «incantato»: 242 e 1. Si veda la voce φάρμακον. Cfr. *201*.
* κατοκωχή «possessione» e «invasamento» dell'ispirazione divina delle Muse (ἀπὸ Μουσῶν): 245 a 1 sg.; cfr. *206 sg.*, e schema a *245*.
κέντρον «pungolo», «sprone»: 251 e 4; 253 e 4; 254 a 1; 254 a 3.
κῆπος «giardino» (κήπους Ἀδώνιδος): 276 b 3; 276 d 1. Sulla metafora del giardino di Adone cfr. *267*.
* κλήρωσις «sorteggio per la scelta della vita»: 249 b 2; cfr. *219*.
κοινός «comune». Si veda l'emblematica citazione della massima κοινὰ τὰ τῶν φίλων, 279 c 6 sg., di probabile genesi pitagorica; cfr. *274 sg.*
κόσμιος «ordinato e moderato interiormente»: 256 b 2; cfr. *233*.

λειμών il «prato» della «Pianura della Verità», dove l'anima si nutre: 248 c 1; cfr. *217*.
* λίγειαι termine usato come attributo delle Muse «dalla dolce voce», 237 a 7-8, con riferimento a Λίγυες. Cfr. *193 sg.*
* λογογραφία «lo scrivere discorsi»: 257 e 3; 258 b 4.
* λογογραφική (*scil.* τέχνη) «tecnica per comporre discorsi»: 264 b 7.
* λογογράφος «logografo», «scrittore di discorsi»: in senso negativo, 257 c 6, cfr. *234 sg.*; in senso positivo, 258 c 2.
* λογοδαίδαλος riferito al retore Teodoro come Dedalo costruttore e plasmatore di discorsi di apparente verità: 266 e 4-5; cfr. *242*, *247*.
λόγος il significato di questo termine nel *Fedro* è quello di «discorso», sia orale sia scritto, le cui strutture e fondamenti vengono messi a tema in modo specifico. In un certo senso si tratta del termine più frequente: è usato più di duecento volte. Il *Fedro* presenta due esempi di discorsi perfetti: il primo discorso di Socrate formalmente perfetto ma errato nel contenuto, e il secondo discorso di Socrate, perfetto nella forma e nel contenuto. Inoltre presenta in modo emblematico anche un esempio di cattivo discorso, quello di Lisia. Il *Fedro* fornisce, inoltre, la definizione di «discorso» perfetto in generale (e in particolare riferita a quello scritto), 264 b 1-5; nonché la definizione del cattivo discorso, 264 a 4-7. La retorica (quella vera soprattutto) è presentata come λόγων τέχνη (270 b 4 sgg.; 271 a 5; 271 c 2); cfr. la voce ῥητορική. I retori sono presentati come «tecnici dell'arte del fare discorsi» orali e scritti: περὶ τοὺς λόγους τεχνικοί, 273 a 3. L'intera seconda metà del *Fedro*, a partire da 259 e 1, è dedicata all'arte di comporre discorsi sia orali sia scritti. Cfr. Introduzione e Commento, *passim*.
λύκος τὸ τοῦ λύκου, «le ragioni del lupo», ossia degli avversari: 272 c 10 sg. Si riferisce alla tesi dei retori secondo cui per fare discorsi convincenti non occorre la «verità» ma il «verisimile»; si veda la voce εἰκός, cfr. *260 sg.*

μάγειρος «scalco», «macellaio»: 265 e 3. La figura del «cattivo scalco» è chiamata in causa come metafora per rappresentare chi non sa fare corretto uso del metodo dialettico della diairesi (su cui cfr. *245 sg.*, *256 sgg.*), ossia «divide» e «taglia» le articolazioni eidetiche in modo indebito.

μανθάνειν «capire», «imparare»: 242 c 6; 252 e 6; 257 e 7; 258 a 1; 260 a 2; 260 d 6; 263 a 5; 266 c 2; 268 c 1; 272 a 6; 275 d 9.

μανία «mania», «follia». Eros è inteso come mania negativa nei primi due discorsi, ma una sola volta espressamente con questo termine: 241 a 4. Nel grande discorso di Socrate Eros è inteso come «mania divina»: 244 a 6; 244 b 7; 244 d 4 sg.; 244 d 7; 245 a 2; 245 a 5; 245 b 1; 245 c 1; 249 d 5; 249 e 3; 251 a 6; 256 b 6; 256 d 6. Nella discussione teorica la mania viene divisa con metodo dialettico-diairetico in due forme («sinistra» quella umana, e «destra» quella divina, distinta in quattro forme; cfr. *245*): 244 a 7; 265 a 6; 265 a 9; 265 b 5; 266 a 6. Paradigmatica è l'affermazione fornita a 265 a 9-11.

μανική (*scil.* τέχνη) termine derivato da μανία, che, secondo Platone, avrebbe dovuto essere il nome originario dell'arte della mantica: 244 c 2; cfr. *205*.

μανικῶς «in stato di mania»: 249 d 8; 265 a 5; cfr. la voce μανία.

μαντική (*scil.* τέχνη) «arte della divinazione e della profezia»: 244 b 4; 244 c 5; 244 d 2; 265 b 3. Forma di «divina mania»; cfr. *204 sg.*, *245*.

μαντικόν τι «una capacità divinatoria»: 242 c 7, che è propria dell'anima (μαντικόν γέ τι καὶ ἡ ψυχή).

μαντικός «capace di divinare»: 248 d 7; 275 b 6.

μάντις «indovino»: 242 c 4.

μαρτυρία «testimonianza»: 266 e 2. Uno degli elementi essenziali proposti dai retori per comporre discorsi, e che per Platone sono invece necessari e preliminari, ma non sufficienti; cfr. *LVIII sg.*; *247 sg.*

μέθοδος «metodo»: 269 d 8; 270 c 4; 270 d 9. Il metodo per eccellenza, per Platone, è quello della dialettica, 270 a 1-274 b 5; cfr. la voce διαλεκτικός.

μελετᾶν «esercitarsi», «applicarsi», «darsi cura»: 228 b 6; 260 c 9; 274 a 1; cfr. la voce che segue.

μελέτη «applicazione», «esercizio»: 269 d 5. Le tre regole da applicare per diventare buon oratore sono: «dote naturale», «scienza» e appunto «esercizio»; cfr. *252*.

μετεωρίζειν «sollevare in alto»: 246 d 6 sg.; potere delle ali dell'anima.

* μετεωρολογία 270 a 1; 270 a 4 sg. In connessione con ἀδολεσχία. Per il significato cfr. *252*.

* μετεωροπορεῖν «volare in alto»: 246 c 1. Si riferisce all'anima quando è perfetta e vola nei cieli.

μέτριος «di giusta misura»: 229 b 1; 267 b 5. Il secondo passo è particolarmente significativo: l'arte ha bisogno di discorsi οὔτε μακρῶν οὔτε βραχέων ἀλλὰ μετρίων. È uno degli elementi essenziali proposti dai retori come regole per comporre discorsi, e che

per Platone sono, invece, preliminari necessari, ma non sufficienti; cfr. *LVIII sg.*; *247 sg.*

μετρίως «in modo misurato», «in giusta misura»: 236 a 7; 265 c 1; 277 b 3; 278 b 7; 279 c 4.

μιμεῖσθαι «imitare»: in riferimento alla bellezza, 251 a 3; in riferimento al dio di cui l'anima era seguace quando volava nei cieli, 252 d 2 e 253 b 5; cfr. *227 sgg.*; infine in senso generico, 264 e 6.

μίμησις «imitazione»: 248 e 2. In questo passo Platone si riferisce al tipo di imitazione di grado inferiore di cui si avvalgono i poeti e altri artisti come i pittori.

μνήμη «memoria», termine usato, in alcuni passi, come sinonimo di «anamnesi», ossia ricordo delle realtà metempiriche che l'anima ha visto prima di nascere: 249 c 5; 250 a 5; 250 c 7; 251 d 6; 253 a 3; 254 b 5. Con questo «ricordo» il filosofo è sempre in rapporto con quelle realtà «in relazione con le quali anche un dio è divino», 249 c 5 sg. In 267 a 5 ha significato generico. In 274 e 6; 275 a 3; 275 a 5 indica la memoria come strumento di apprendimento, di memorizzazione e di comunicazione, tipico della cultura dell'oralità. Platone nega che la scrittura sia «farmaco della memoria», e afferma che essa è solo «farmaco ipomnematico», ossia per un richiamo alla memoria; cfr. *263 sg.*

μοῖρα «sorte»: 230 a 6; 244 c 3, nella tipica espressione θείᾳ μοίρᾳ; 248 e 4; 250 d 7, riferito alla sorte ontologica toccata unicamente alla bellezza e che consiste in questo: ἐκφανέστατον εἶναι καὶ ἐρασμιώτατον (si vedano queste voci). Significa anche «parte»: 255 b 6; 274 e 8.

* μυθολόγημα «narrazione mitica»: 229 c 5; termine riferito al mito di Orizia e Borea; cfr. *XXVI sgg.*, *180 sgg.*

μυθολογία «narrazione di miti»: 243 a 4.

μῦθος «narrazione», «narrazione mitica»: 237 a 9; 241 e 8; 253 c 7, passo in cui Platone qualifica come «mito» il grande discorso di Socrate; cfr. *XXVI sgg.*, *229.*

μυούμενοι da μυεῖν, «iniziare ai misteri»: 250 c 4; terminologia misterica, su cui cfr. *223.*

* νεοτελής «iniziato di recente ai misteri»: 250 e 1.

* νομογράφος «scrittore di leggi»: 278 e 2.

νοσεῖν «essere malato»: in 228 b 6 significa essere malato περὶ λόγων ἀκοήν. Nei passi 231 d 2; 238 e 4, è attribuito da Lisia all'essere innamorati, dato che egli interpreta Eros in senso negativo; cfr. *186.*

νοῦς «intelletto», «intelligenza», «senno»: 235 a 1; 241 a 3; 241 b 1; 241 c 1; 244 c 8; 247 c 8; 247 d 1; 270 a 5 (richiamo alla dottrina del νοῦς di Anassagora); 274 a 1; 276 b 1; 276 c 4.

* νυμφόληπτος «ispirato» e «invasato dalle Ninfe»: 238 d 1; cfr. *196.*

ὁδός «via» nel senso comune: 227 a 5. In senso filosofico «via di ricerca», «metodo»: 263 b 7; 272 c 1. Platone oppone alla via «facile» e «breve» per fare discorsi proposta dai retori quella «lunga» e aspra della filosofia; cfr. 273 d 2-274 b 1.

οἴησις «opinione umana»: 244 c 8.

* οἰονοϊστική indicherebbe il nome esatto che secondo Platone si sarebbe dovuto dare alla οἰωνιστική, 244 c 8, in quanto meglio esprimerebbe la οἴησις.

* οἰωνιστική (*scil.* τέχνη) «arte di trarre auspici»: 244 d 1; 244 d 2.

ὅλον, τό «l'intero», «il tutto»: 264 c 5. Si notino le espressioni τῷ ὅλῳ συνισταμένην, 268 d 5; τὸ ὅλον συνίστασθαι, 269 c 3. Non si può avere conoscenza della natura dell'anima ἄνευ τῆς τοῦ ὅλου φύσεως, 270 c 2; cfr. *254 sgg.*

ὅμοιον «simile», «uguale»: in 271 a 6 il termine è usato per esprimere il problema se l'anima sia ἓν καὶ ὅμοιον; in 275 d 5 viene usato per dire che la scrittura è ὅμοιον ζωγραφίᾳ. Al plurale ὅμοια, «cose simili», in relazione ad ἀνόμοια, «cose dissimili», viene usato per formulare i ragionamenti dialettici di Zenone di Elea, 261 d 7 sg.; cfr. *242*. Nello stesso significato viene usato anche il termine ὁμοιότητα in opposizione ad ἀνομοιότητα, 262 a 6; e così anche in 262 a 10; 262 b 3; 262 b 6. La tesi di Platone è che le «somiglianze» si riconoscono molto bene se si conosce la verità, cfr. 273 d 4; 273 d 5. Cfr. anche ὁμοιοῦν: 261 e 3 sg.

ὁμοίωμα «immagine»: 250 a 6; 250 b 3. Le cose di quaggiù sono immagini delle realtà del «Luogo sopraceleste»; cfr. *222*.

ὄν, ὄντα «ente», «essere». Platone usa questi termini per indicare la vera realtà che non diviene e sempre è (le cose nella loro essenza) nei seguenti passi: 247 b 2; 247 d 3; 247 e 1; 247 e 2; 247 e 3; 248 a 5; 248 b 4; 249 c 4; 249 e 5; 250 d 1; 262 a 6; 262 b 2; 262 b 6; 262 b 8; 263 d 8; 273 e 2. Le cose sensibili noi le chiamiamo «esseri» in maniera indebita perché «divengono» e pertanto non sono vero «essere»: solo le realtà metasensibili sono τὸ ὂν ὄντως, 249 c 3-4; si veda in particolare il passo emblematico 247 d 5-e 4.

ὄνομα «termine», «nome», «vocabolo»: 234 c 7; 234 e 8; 237 e 3; 238 b 4; 244 b 7; 244 c 2; 244 d 3; 257 a 5; 263 a 6; 267 c 2; 267 d 4; 274 c 7.

* ὀρθοέπεια «correttezza del linguaggio»: 267 c 6. Forse fa richiamo al titolo di un'opera di Protagora; cfr. *248*.

ὁρίζεσθαι «definire», in senso tecnico: 238 d 9; 263 d 2; 265 d 4; 265 d 6; 277 b 6; 277 b 7; sui fondamenti della definizione cfr. *245 sgg.*

ὅρκος «giuramento»: 236 d 9; 240 e 10.

ὅρος «definizione» dell'essenza della cosa: 237 d 1; cfr. *195*.

ὄστρεον «ostrica»: 250 c 6; termine usato per esprimere una metafora del corpo come prigione dell'anima; cfr. *223*.

οὐρανός «cielo», inteso soprattutto come luogo in cui vivevano le

anime al seguito degli dèi: 245 d 8; 246 b 7; 246 e 4; 247 a 5; 247 b 7; 247 c 2; 247 e 4; 249 a 7; 259 d 6. Si tenga presente che il cielo è ancora un luogo fisico, mentre quello metafisico è ἔξω τοῦ οὐρανοῦ, 247 c 2; è ὑπερουράνιος τόπος (cfr. la voce), 247 c 3.

οὐσία oltre al comune significato di «ricchezza» (232 c 6; 240 a 2; 240 a 5; 241 c 3; 252 a 3), in Platone acquista significato tecnico di «essenza», e quindi di «vero essere» delle cose: οὐσία ἑκάστου, 237 c 3; ψυχῆς οὐσία, 245 e 3; οὐσία τῆς φύσεως, 270 e 3 sg. Il passo più significativo è 247 c 6-8, in cui la realtà metasensibile è detta οὐσία ὄντως οὖσα, senza colore, senza figura, non visibile dagli occhi, ma solo dall'intelletto.

ὀχήματα «veicoli» degli dèi, ossia i carri alati: 247 b 2.

παιδεραστεῖν «amare i ragazzi in modo conforme a filosofia», παιδεραστήσαντος μετὰ φιλοσοφίας: 249 a 2.

παιδιά «gioco»: 265 c 8; 276 b 5; 276 d 2; 276 e 1; 277 e 6. Tale è la «scrittura» per il filosofo, che pone invece la sua «serietà» (cfr. σπουδή) nell'oralità dialettica; cfr. *LXI sgg.*, *267 sgg.*

παιδικά «il proprio amato», «il proprio prediletto»: 236 b 5; 239 a 1; 239 b 4; 240 a 4; 240 a 7; 240 b 5; 240 c 6; 241 a 4; 243 c 6; 251 a 6; 252 c 7; 253 b 5; 253 b 8; 254 a 6; 254 b 4; 254 d 5; 254 e 9; 256 a 1; 260 a 1; 264 a 7; 279 b 2.

παίζειν «far gioco», «giocare»: 229 b 8; 229 c 8; 234 d 7; 234 d 8, in senso generale. In riferimento alla scrittura nei seguenti passi: 265 c 9; 276 d 8; 276 e 2; 278 b 7; si veda anche la voce παιδιά.

παλινῳδία «palinodia», «nuovo canto»: 243 b 5; 257 a 4; così Platone chiama il secondo discorso di Socrate sull'Eros, per analogia con la *Palinodia* composta da Stesicoro, 243 b 2; cfr. *202.*

παράδειγμα «modello»: 262 c 9; 262 d 1; 264 e 5. Sono così indicati i «discorsi» presentati da Lisia e da Socrate nell'agone oratorio: quello di Lisia è un modello da respingere per intero (cfr. *XXX-XXXIV*), il primo di Socrate è un modello esatto nella forma ed errato nel contenuto (cfr. *XXXV-XXXIX*); il secondo discorso di Socrate è un modello perfetto (cfr. *XL-LX*, *LXV sgg.*), sia pure nei limiti della scrittura (cfr. *242 sgg.*).

παράνομος «iniquo»: 254 b 1. Iniqui sono per Platone gli atti sessuali nell'Eros per i giovani.

* παράψογος «biasimo indiretto»: 267 a 4-5. È uno degli elementi essenziali proposti dai retori come regole per comporre discorsi, e che per Platone sono, invece, preliminari necessari, ma non sufficienti; cfr. *LVIII sg.*; *247 sg.*

* παρέπαινος «elogio indiretto»: 267 a 4. È uno degli elementi essenziali proposti e seguiti dai retori come regole per comporre discorsi, e che per Platone sono, invece, preliminari necessari, ma non sufficienti; cfr. *LVIII sg.*; *247 sg.*

πεδίον τὸ ἀληθείας πεδίον, «Pianura della Verità»: 248 b 6. Si trova nel «Luogo sopraceleste», ossia nella sfera dell'essere metasensibile; cfr. *XLIV* e *217*.

πείθειν, πείθεσθαι «convincere», «far credere»: 227 a 5; 228 a 8; 229 c 5; 230 a 2; 232 d 1; 233 a 5; 233 b 6; 235 b 6; 237 b 4; 237 b 5; 245 a 6; 252 c 1; 253 b 6; 260 a 4; 260 b 1; 260 b 6; 260 c 7; 260 c 9; 260 d 9; 261 a 4; 270 c 4; 271 b 4; 271 c 4; 271 e 3; 272 b 2; 273 d 8; 277 c 6. Questo termine, a partire soprattutto da 260 a 4 sgg., viene inteso come ciò cui mira l'arte oratoria; Platone intende capovolgere la tesi allora diffusa che il πείθειν dipenda dall'opinione e non dalla verità (cfr. 260 a 1 sgg.); senza la dialettica non è possibile fare una corretta arte dei discorsi né per «insegnare», né per «persuadere», 277 c 5 sg.: οὔτε τι πρὸς τὸ διδάξαι οὔτε τι πρὸς τὸ πεῖσαι.

πειθώ «persuasione», «convinzione»: 270 b 8; 271 a 2; 272 a 3; 277 e 9.

περιλαμβάνειν «raccogliere in unità»: 273 e 1 sgg. Ecco la tesi emblematica: bisogna dividere gli esseri καὶ μιᾷ ἰδέᾳ... καθ' ἓν ἕκαστον περιλαμβάνειν. Indica il procedimento sinottico del metodo dialettico in connessione con la problematica delle «dottrine non-scritte» e con la concezione delle Idee-numeri.

περίοδος «giro ciclico» millenario delle anime: 247 d 5; 249 a 3. In 274 a 2 l'espressione μακρὰ περίοδος indica la strada difficile e il «giro lungo» da seguire per acquisire la vera «arte del fare discorsi».

πιθανός «persuasivo»: 269 c 9; 272 d 8; πιθανῶς, 269 c 2.

* πίστωσις «conferma»: 266 e 3. È uno degli elementi essenziali proposti e seguiti dai retori per comporre discorsi, e che per Platone sono invece preliminari necessari, ma non sufficienti; cfr. *LVIII sg.*; *247 sg.*

* πλάτανος «platano»: 229 a 8; 230 b 3; 230 b 6; 236 e 1; richiamo al nome di Platone; nell'ultimo dei passi il Platano è incluso fra gli «dèi del luogo»; cfr. *XXIV*, *XXXVI*, *180*, *190*, *192*. (Platone cita il platano solo qui e una volta nelle *Leggi*).

πλῆθος «moltitudine», «folla», «quantità»: 229 e 1; 256 e 6; 260 a 2; 260 c 9; 263 b 8; 268 a 4; 273 b 1. Nell'espressione ὡς ἐπὶ τὸ πλῆθος, «per lo più»: 275 b 1. Riferito alla quantità di oro della sapienza che nella preghiera finale Socrate chiede agli dèi: 279 c 2; cfr. *273 sgg.*

πλούσιος «ricco»: 279 c 1. Nella preghiera al dio Pan, Socrate chiede di considerare veramente «ricco» il «sapiente»: πλούσιον δὲ νομίζοιμι τὸν σοφόν. Cfr. *173*.

ποίησις «poesia», «composizione»: 245 a 4; 245 a 7; 267 c 2; 268 d 1; 278 c 2. Il giudizio più forte sulla poesia si legge in 245 a 4-8, dove si dice che la poesia senza «mania delle Muse» è incompleta e che la

poesia di chi rimane in senno viene superata da quella di coloro che sono in stato di mania. Ma si veda 248 e 1 sg.; cfr. *206 sg.*

ποιητής «compositore», «autore» in generale: 234 e 6; 236 d 5; 258 b 3. In particolare «poeta»: 245 a 7; 247 c 4; 258 d 10; 278 e 1.

ποιητικός «poetico»: 245 a 6; 248 e 1. In 257 a 5 Platone dice espressamente di aver fatto uso, nel grande discorso di Socrate, di ὀνόμασιν ποιητικοῖς. In 265 b 4 il termine è riferito alla «divina mania» ispirata dalle Muse.

πολλά, τά «i molti», in senso ontologico in contrapposizione all'«uno»: ἓν καὶ πολλά, secondo i ragionamenti di Zenone, 261 d 8. Emblematico è il passo 266 b 5-7, dove Platone fa dire a Socrate che se trovasse qualcuno capace di praticare il metodo dialettico e di «guardare verso l'Uno e anche sui Molti» (εἰς ἓν καὶ ἐπὶ πολλὰ ὁρᾶν) sarebbe disposto a seguire le sue orme come quelle di un dio.

πολλοί, οἱ «i molti», «i più», «la moltitudine», «la maggior parte della gente»: 227 d 1; 231 d 8; 231 e 1; 232 a 6; 232 e 3; 237 b 3; 237 c 2; 240 e 10; 244 b 4; 249 d 2; 249 d 3; 255 e 6; 256 c 4; 259 a 2; 267 c 9; 273 d 3. I più ragionano e vivono sulla base dell'opinione e delle apparenze e non della verità.

* πολυειδές «implicante numerose forme»: 270 d 1; 271 a 7. Si riferisce alla struttura numerica delle Idee: si tratta, precisamente, di accertare se la natura della cosa studiata sia ἁπλοῦς ἢ πολυειδές; cfr. *255 sgg.*

πρόνοια «ragione premeditata», «previdenza»: 241 e 4; 254 e 7.

προοίμιον «proemio»: 266 d 7. È uno degli elementi essenziali proposti dai retori per comporre discorsi, e che per Platone sono invece necessari e preliminari, ma non sufficienti; cfr. *LVIII sg.*; *247 sg.*

προσαρμόττειν «collegare con ordine» il diverso tipo di discorsi con i diversi tipi di anime: 271 b 2 sg.; 277 c 1; cfr. *259 sg.*

προσπαίζειν «fare gioco»: riferito al discorso di Lisia come cattivo gioco, 262 d 2; προσεπαίσαμεν, riferito al grande discorso di Socrate come gioco «fatto in modo misurato e pio» in onore di Eros, 265 c 1. Cfr. la voce παιδιά.

προφῆται «profetesse»: 262 d 4; riferito alle cicale intese come Μουσῶν προφῆται.

προφητεύσασα (da προφετεύειν) «la divina mania che rende in grado di profetare»: 244 d 7: ἡ μανία ἐγγενομένη καὶ προφητεύσασα. Cfr. *245 sg.*

προφῆτις «profetessa»: 244 a 8; cfr. *204 sg.*

πτεροῦσθαι «mettere le ali»: 246 c 1; 249 a 1; 249 a 4; 249 c 4; 249 d 6; 256 d 4. L'anima rimette le ali soprattutto mediante l'amore filosofico.

* πτέρωμα «ciò che è alato»: 246 e 2.

* Πτέρως termine creato da Platone e presentato ironicamente come usato dagli dèi per indicare Eros e come ricavato dai presunti poe-

mi segreti di Omero: 252 b 9; cfr. *226 sg.* Cfr. la voce ἀναπτερούμενος e quella che segue.

* πτερωτή «essere alata»: 251 b 7, cfr. *225 sgg.*; πᾶσα (*scil.* ψυχὴ) γὰρ ἦν τὸ πάλαι πτερωτή, cfr. *111.*

ῥαψῳδούμενοι (da ῥαψῳδεῖν) «i discorsi che vengono recitati a memoria dai rapsodi»: 277 e 8. Secondo Platone sono senza possibilità di giudizio critico, senza insegnamento, e quindi vengono detti solamente πειθοῦς ἕνεκα.

ῥεῦμα «flusso» della bellezza, ῥεῦμα τοῦ κάλλους: 255 c 6, cfr. *232.*

ῥητορική *scil.* τέχνη: 260 c 10; 261 a 7; 263 b 3; 263 b 6; 266 d 4; 269 b 3; 269 b 7; 269 b 8; 269 c 2; 269 c 7; 269 e 2; 270 b 2; 271 a 5. La definizione che ne dà Platone è la seguente (261 a 7 sg.): ῥητορικὴ ἂν εἴη τέχνη ψυχαγωγία τις διὰ λόγων. L'intera seconda parte del *Fedro* è la discussione sui metodi seguiti dalle scuole retoriche e il tentativo di fondare un'arte dell'oratoria sul metodo dialettico della filosofia. Cfr. *LV sgg., 238-61.*

ῥητορικός «retorico»: 235 a 1; 239 a 3; 260 c 6; 266 c 8; 269 c 9; 269 d 4; 271 d 1; 272 d 7.

ῥήτωρ «retore», «oratore»: 258 b 10; 260 a 1; 269 d 4.

ῥώμη «forza»: 238 c 3; 267 a 8; 270 b 7; particolarmente interessante è il passo 238 c 2-4, in cui il termine Eros viene inteso come passione della bellezza fisica «vigorosamente corroborata», ἐρρωμένως ῥωσθεῖσα, che, raggiunta vittoria, prende nome ἔρως appunto ἀπ' αὐτῆς τῆς ῥώμης. Cfr. *196.* Si veda anche la voce ἐρρωμένως.

ῥωσθεῖσα da ῥώννυσθαι, «corroborare», «irrobustire»: 238 c 2; cfr. la voce precedente.

σαφές «chiaro», «evidente»: 238 b 7; 239 e 2; 263 a 5; 265 d 6; 275 c 6; σαφῶς: 241 e 4; 242 c 5. Il passo 275 c 6 è particolarmente significativo in quanto in esso si stabilisce che dagli scritti non si può ricavare qualcosa di σαφὲς καὶ βέβαιον.

σημεῖον «segno»: 242 b 9; il «segno divino» che soleva presentarsi a Socrate: τὸ εἰωθὸς σημεῖον. Cfr. *200 sg.*

σκαιά «sinistra»: 266 a 1; cfr. la voce ἀριστερά.

σοφία «sapienza»: 229 e 3; 236 b 7; 258 a 8. In 274 e 6, la scrittura veniva presentata come μνήμης καὶ σοφίας φάρμακον. In 275 a 6, Platone ritiene che la scrittura comporti per chi impara σοφίας δόξαν οὐκ ἀλήθειαν. Cfr. *273 sg.* La σοφία in senso pieno è propria solamente degli dèi; cfr. la voce σοφός.

σοφίζεσθαι «presentarsi come sapiente in modo ingannevole»: 229 c 7, σοφιζόμενος; cfr. *181.*

σοφός «sapiente»: 229 c 6; 235 b 7; 235 c 4; 237 b 1; 239 a 3; 243 b 3; 245 c 2; 246 e 1; 260 a 6; 266 c 3; 267 a 5; 267 b 6; 269 b 3; 273 b 3; 273 e 9; 274 e 5; 275 b 2; 275 b 7; 278 d 3; 279 c 1. Platone usa molto spesso il termine in senso ironico, attribuendolo a coloro

che non sono ma pretendono di essere tali (i retori in particolare). Nelle ultime pagine del dialogo si trovano i suoi messaggi più significativi al riguardo: la scrittura non rende sapienti, 274 e 5; la scrittura non rende sapienti ma dossosofi, 275 b 2 (cfr. la voce δοξόσοφοι). In particolare, il termine σοφός conviene solamente al dio, 278 d 3-4.

σπουδή «serietà», «impegno»: 248 b 6; 260 b 6; 271 a 5; 276 b 3; 276 c 1; 276 c 7; 276 e 5; 277 e 8; 278 a 5. Il termine assume un particolare senso a partire da 276 c 7: Platone contrappone alla scrittura intesa come «gioco» (ved. la voce παιδιά) la serietà e l'impegno che l'oralità dialettica implica, e dice, in modo emblematico, che nessuno scritto è stato mai composto con «serietà», 277 e 6 sg. Cfr. *267-71*.

σύγγραμμα «composizione scritta», «scritto»: 257 d 7; 257 e 4; 258 a 1; 258 a 8; 258 c 5; 258 d 10; 277 d 7; 278 c 4. Termine tecnico che indica non solo uno scritto sistematico e dottrinario (come erroneamente qualcuno ha ritenuto), ma, in generale, un'opera scritta in modo ordinato. Indica soprattutto un'opera scritta in prosa; tuttavia, sia pure eccezionalmente, assume anche il senso più ampio, e indica, nello stesso tempo, un'opera scritta sia in prosa che in poesia. Qui nel *Fedro*, si trova in 258 d 9-11, uno dei casi eccezionali in cui σύγγραμμα indica espressamente qualsiasi scritto, sia politico sia privato, che uno scrittore abbia composto (γέγραφεν) o che comporrà (γράψει), «in versi come poeta o non in versi come prosatore» (ἐν μέτρῳ ὡς ποιητὴς ἢ ἄνευ μέτρου ὡς ἰδιώτης). Cfr. anche le voci συγγράφειν e συγγραφεύς. Bisogna ricordare che gli autori antichi hanno indicato gli scritti dialogici di Platone proprio con il termine συγγράμματα. La critica che Platone rivolge in generale agli scritti in quanto tali, contrapponendo a essi la superiore oralità dialettica, vale altresì per i suoi scritti, i quali, anche nella forma di dialoghi composti secondo le giuste regole, restano pur sempre «scritti», e, in quanto tali, non possono fare eccezione, perché come tutti quanti gli scritti non possono sostituire l'oralità dialettica. Cfr. *236 sg.*

συγγράφειν «comporre scritti», «scrivere»: 258 a 9 (συγγεγραμμένος); 258 b 4; 258 c 8; 261 b 7; per un approfondimento del significato del termine cfr. la voce σύγγραμμα.

συγγραφεύς «compositore di scritti»: 235 c 4; 235 e 5; 258 a 6; 272 b 2; 278 e 2; per un approfondimento del significato cfr. la voce σύγγραμμα.

* συγκορυβαντιῶντα da συγκορυβαντιᾶν, «coribanteggiare»: 228 b 7. Termine che fa richiamo al rito dionisiaco come metafora dell'ispirazione e dell'invasamento, cfr. *178 sg.*; si veda la voce συνεβάκχευσα.

συμπεφορημένος da συμφορεῖν, «mettere insieme male», «dare

cattiva forma»: 253 e 1 sg. «Mal formato» è detto del cavallo nero, simbolo della forza irrazionale dell'anima. Si veda la voce ἵπποι.

* συμπορεύεσθαι «procedere insieme»: 249 c 2, detto dell'anima συμπορευθεῖσα θεῷ, prima di incarnarsi nei corpi.

συμφορά «sventura», «disgrazia»: 231 d 1; 232 c 1: Lisia considera Eros una συμφορά, cfr. *186*.

συναγωγή «riunione»: 266 b 4. Indica il momento sinottico del metodo dialettico che procede alle riunioni dei molti, e si intreccia con quello delle divisioni diairetiche. Platone fa dire a Socrate di essere ἐραστὴς τῶν διαιρέσεων καὶ συναγωγῶν, 266 b 3 sg.; cfr. *245 sg.*

* συναιρούμενον da συναιρεῖσθαι, «raccogliere insieme»: 249 c 1. Fa riferimento al procedimento sinottico del metodo dialettico, che porta dalla molteplicità a cogliere l'unità; cfr. *219 sg.*

* συνεβάκχευσα (da συμβακχεύειν) 234 d 5, cfr. *189*; sinonimo di συγκορυβαντιῶντα, vedi sopra; *189*.

συνεύχεσθαι «pregare insieme»: 257 b 7; 279 c 6. Termine messo in bocca a Fedro che si converte dalla retorica alla filosofia e prega insieme con Socrate; cfr. *274 sg.*

συνιστάναι «collegare», «connettere»: 269 c 3, collegare tutto l'insieme in unità (τὸ ὅλον συνίστασθαι). È il momento-chiave dell'arte del comporre discorsi, che sfugge ai retori. In 268 d 5, la tragedia è presentata nella sua essenza come connessione unitaria delle parti, τῷ ὅλῳ συνισταμένη; cfr. *249*.

σύστασις «connessione», «collegamento»: 268 d 4, riferito alla connessione unitaria sintetica delle parti che crea la tragedia; cfr. la voce precedente.

σῶμα «corpo»: 232 e 3; 238 c 2; 239 c 3; 239 d 5; 241 c 4; 245 e 4; 246 c 3; 246 c 5; 246 d 1; 246 d 8; 248 d 7; 250 c 5; 250 d 3; 251 a 3; 256 d 5; 258 e 4; 264 c 3; 266 a 1; 268 a 10; 270 b 4; 270 c 4; 271 a 7. Il passo più significativo è 250 c 5 sg., in cui il corpo è considerato come tomba dell'anima e presentato con la metafora dell'«ostrica» in cui l'anima è imprigionata: cfr. la voce ὄστρεον. Espressioni significative: 251 a 3, σώματος ἰδέα e 271 a 7, σώματος μορφή.

σωφροσύνη «temperanza», «assennatezza»: 237 e 3; 241 a 3; 244 d 4; 247 d 6; 250 b 2; 253 d 6; 254 b 7; 256 b 6; 256 e 5. Presentata come Idea, 247 d 6; 250 b 2; 254 b 7: in quest'ultimo passo è messa sul «piedistallo immacolato» accanto all'Idea del Bello; cfr. *231*. In 256 b 6 si parla di σωφροσύνη ἀνθρωπίνη, intesa come la temperanza gretta dissociata dalla divina mania, ossia senza Eros; cfr. *233*.

σώφρων «assennato», «saggio», «temperante»: 245 b 4; 273 e 6; 279 c 3; cfr. in particolare *273 sg.*

τεκμήριον «indizio»: 266 e 3. È uno degli elementi essenziali proposti dai retori per comporre discorsi, e che per Platone sono invece necessari e preliminari, ma non sufficienti; cfr. *LVIII sg.*; *247 sg.*

τέλεος «perfetto»: 246 b 7; 249 c 7; 249 c 8; 269 d 2. Il passo 249 c 7-8, con efficace gioco linguistico, indica la perfezione suprema di chi è iniziato ai misteri perfetti: τελέους ἀεὶ τελετὰς τελούμενος, τέλεος ὄντως μόνος γίγνεται.

* τελεστική seconda forma di mania divina: 265 b 4; cfr. 244 d 5-245 a 1, *205 sg.*, e schema *245*.

* τελεστικός «iniziatore ai misteri»: 248 e 1.

τελετή «iniziazione»: 244 e 2; 249 c 7; 253 c 3.

τελευτή «termine», «fine»: 256 d 4; riferito alla conclusione del discorso: 264 a 5; 267 d 6.

τέλος «fine», «termine»: 241 d 3; 267 d 3; 276 b 8.

τελούμενος da τελεῖν, «iniziare ai misteri»: 249 c 7; cfr. la voce τέλεος.

* τερατολόγος 229 e 1: è riferito a quelle figure mitiche (come Chimera, Gorgone, Pegaso), di cui si dicono cose straordinarie e portentose (τερατο-λόγος), che Platone accetta a livello di mito e si rifiuta di demitizzare in modo radicale.

τέττιγες «cicale»: 230 c 2 sg.; 258 e 7; 259 c 2; sono chiamate in causa come ministre delle Muse; cfr. *LIV sg.*; *237*.

τέχνη «arte», «tecnica». Il termine ricorre circa una settantina di volte, in varie sfumature. Ciò che maggiormente interessa è il modo in cui Platone cerca di negare che la retorica del suo tempo sia una vera τέχνη τῶν λόγων, e il modo in cui si impegna a fondare teoreticamente la vera arte dei discorsi su basi dialettiche, nel corso dell'intera seconda metà del dialogo. Il problema di fondo è: τὴν τοῦ τῷ ὄντι ῥητορικοῦ τε καὶ πιθανοῦ τέχνην πῶς καὶ πόθεν ἄν τις δύναιτο πορίσασθαι; 269 c 9-d 1. Cfr. l'Introduzione e il Commento, *passim*.

τίμιος «di valore»: 241 c 6; 250 b 2. Di particolare importanza il passo 278 d 8, dove Platone afferma che τὰ τιμιώτερα, ossia le cose che sono di maggior valore, il filosofo non le deve scrivere nei rotoli di carta ma riservare per l'oralità dialettica; cfr. *269 sgg.*

τόπος «luogo»: 230 b 5; 230 c 1; 238 d 1. In questi primi tre passi il termine indica il luogo in cui si svolge il dialogo, definito sacro alle Ninfe e al dio del fiume Acheloo, e inoltre luogo «veramente divino», τῷ ὄντι θεῖος: 238 c 9, su cui cfr. *181*, *183*. Nel passo 247 c 3 con l'aggettivo ὑπερουράνιος esprime la celebre metafora del «Luogo sopraceleste», ripreso a 247 d 1, su cui cfr. *216*. In 248 a 3, con l'espressione τὸν ἔξω τόπον, si indica lo stesso concetto. In 249 a 7 sg., l'espressione τοὐρανοῦ τινα τόπον indica un particolare luogo celeste in cui sono premiate le anime giuste.

τραγῳδία «tragedia»: 268 d 1; 268 d 4; 269 a 2; intesa come composizione che fonde le parti in una ben articolata unità sintetica; cfr. *249*.

τριβή «pratica»: 260 e 5. La retorica secondo Platone è una pratica

priva di tecnica, οὐκ ἔστι τέχνη ἀλλ' ἄτεχνος τριβή, è di carattere empirico, τριβὴ καὶ ἐμπειρία, 270 b 5 sg.

ὕβρις «dissolutezza», «protervia»: 238 a 2; 250 e 5; 253 e 3; 254 e 6; cfr. *195 sg.*

ὑμνεῖν «celebrare con canti»: emblematico è soprattutto il passo 247 c 3-4, dove Platone dice che il «Luogo sopraceleste» nessun poeta lo ha mai cantato né lo canterà in modo adeguato.

ὕμνος «inno»: 265 c 1. Platone chiama il secondo discorso di Socrate un inno mitico, narrato in forma di gioco in modo misurato e pio.

ὑπεροράν «mostrare disprezzo»: 232 d 7; «guardare dall'alto»: 249 c 3, ὑπεριδοῦσα, è il modo in cui l'anima, prima di scendere nei corpi, guardava dall'alto le cose che ora diciamo essere (ἃ νῦν εἶναι φαμέν).

* ὑπερουράνιος *scil.* τόπος, «Luogo sopraceleste»: 247 c 3. Si vedano le voci τόπος ed ἔξω; cfr. *216.*

* ὑποδήλωσις «insinuazione»: 267 a 3. È uno degli elementi essenziali proposti dai retori come regole per comporre discorsi, e che per Platone sono, invece, preliminari necessari, ma non sufficienti; cfr. *LVIII sg.*; *247 sg.*

ὑπομιμνήσκειν «ricordare», «richiamare alla memoria», in senso generale: 241 a 5; 266 d 7; 267 d 5; 277 b 4. In 275 d 1 ha un valore tecnico, in quanto indica che lo scritto può avere solo valore «ipomnematico», ossia di richiamo alla memoria di chi già sa; cfr. le due voci che seguono.

ὑπόμνημα «reminiscenza»: 249 c 7; «notazione per richiamare alla memoria»: 276 d 3. Così Platone intende le opere scritte.

ὑπόμνησις «richiamo alla memoria». La scrittura non è un farmaco della memoria ma del richiamo alla memoria (ὑπομνήσεως φάρμακον), 275 a 5; anche i migliori degli scritti non sono altro che mezzi per richiamare alla memoria di coloro che già sanno (εἰδότων ὑπόμνησιν), 278 a 1.

ὑπόπτερος «alato», riferito al carro tirato da due cavalli e guidato dall'auriga, immagine dell'anima: 246 a 7; 256 b 4; cfr. *211.*

φάρμακον «medicina», «farmaco»: 230 d 6; 270 b 6; 274 e 6; 275 a 5; cfr. *182* e *262 sg.*

φαῦλος «di scarso valore», «di poco conto»: 235 e 5; 242 c 5; 261 b 2; 276 e 1. Un particolare significato assume in 278 c 7, dove si dice che il filosofo deve essere in grado di dimostrare che, rispetto all'oralità, gli scritti sono di «scarso valore», τὰ γεγραμμένα φαῦλα ἀποδεῖξαι.

φέρειν nell'espressione emblematica φέρειν καὶ ἄγειν: 279 c 2. Si veda la voce ἄγειν.

φιλία «amicizia»: 231 e 2; 232 b 4; 232 b 6; 232 e 1; 233 a 3; 233 c 5;

233 c 7; 237 c 8; 240 c 3; 241 c 7. Nei precedenti passi l'amicizia è intesa in senso non filosofico; ha senso filosofico platonico in 255 b 6; 255 e 2; 256 e 4.

φιλόλογος «amante dei discorsi»: 236 e 5, cfr. *192*.

φιλοσοφεῖν «filosofare»: 249 a 1; 261 a 4.

φιλοσοφία «filosofia»: 239 b 4; 249 a 2; 256 a 7; 257 b 3; 259 d 4; 279 a 9.

φιλόσοφος «filosofo»: 248 d 3; 249 c 4 sg.; 252 e 3; 257 b 6; 278 d 4. Nell'ultimo passo Platone presenta la concezione classica ed emblematica del filosofo: solo dio è sapiente; il filosofo è colui che cerca la sapienza e cerca di averne il più possibile nella giusta misura, come si dice nella preghiera finale; cfr. *273 sgg.*

φρόνησις «saggezza»: 250 d 4, presentata come Idea. Di essa si dice che, se si rendesse visibile come la bellezza, susciterebbe terribili amori, δεινοὺς ἂν παρεῖχεν ἔρωτας.

φύσις «natura»: 230 a 6; 239 a 6; 240 b 2; 245 c 3; 245 e 6; 248 c 1; 248 d 1; 249 e 5; 251 a 1; 251 b 3; 252 e 3; 253 a 1; 254 b 6; 255 a 3; 269 d 4; 270 a 1; 270 a 5; 270 b 4; 270 c 1; 270 c 2; 270 c 9; 270 d 1; 270 e 4; 271 a 7; 272 a 1; 272 d 6; 273 e 1; 277 b 8; 277 c 1; 279 a 4; 279 a 9. Ha significato prevalentemente metafisico di essenza, vero essere della cosa, come ad esempio «natura dell'anima» (245 c 3; 245 e 6; 249 e 5; 270 c 1), oppure «natura dell'ala» (248 c 1; 251 b 3), o addirittura φύσις νοῦ καὶ διανοίας (270 a 5), oppure τοῦ κάλλους φύσις (254 b 6). Paradigmatico è il passo 270 e 3 sg., dove si dice che l'οὐσία τῆς φύσεως di ciò cui si rivolge l'arte oratoria è la ψυχή.

φωνή «voce»: 242 c 2, la voce divina che Socrate sentiva dentro di sé: cfr. la voce δαιμόνιον.

χρυσός «oro»: 240 a 2, in senso comune; 279 c 2, in senso metaforico di «oro della sapienza»; cfr. *273 sgg.*

* ψυχαγωγία significa «forza di convincere le anime» mediante i discorsi: ῥητορικὴ ἂν εἴη τέχνη ψυχαγωγία τις διὰ λόγων, 261 a 7-8; λόγου δύναμις τυγχάνει ψυχαγωγία οὖσα, 271 c 10.

ψυχή «anima»: 241 c 5; 242 c 7; 245 a 2; 245 c 2; 245 c 5; 245 e 3; 245 e 6; 246 a 1; 246 b 6; 246 c 5; 246 d 1; 246 d 4; 246 e 2; 247 b 5; 247 c 7; 247 d 2; 248 a 1; 248 b 7; 248 c 1; 248 c 3; 248 e 6; 249 b 4; 249 c 2; 249 e 5; 250 b 2; 251 b 7; 251 c 4; 251 d 6; 252 e 2; 253 a 7; 253 c 3; 253 c 7; 253 e 6; 254 c 5; 254 e 9; 255 c 7; 255 d 2; 256 b 2; 256 c 3; 257 a 1; 270 b 5; 270 c 1; 270 e 5; 271 a 6; 271 b 1; 271 c 3; 271 d 1; 275 a 2; 276 a 6; 276 e 6; 277 b 8; 277 c 2; 278 a 3; 278 b 1. L'anima è tema centrale del *Fedro*, per due ragioni: perché è il veicolo dell'Eros, e perché è l'oggetto cui si rivolge l'oratoria; cfr. Introduzione e Commento, *passim*. Dell'anima vie-

ne dimostrata l'immortalità (245 c 5-246 a 2) e viene rappresentata miticamente la sua essenza, mediante la metafora del carro alato trainato da due cavalli e guidato dall'auriga (246 a 3 sgg. e 253 c 7 sgg.). Per quanto riguarda l'oratoria si dimostra come sia necessario conoscere, oltre che l'essenza della cosa che si vuole comunicare, anche i vari tipi di anima e i vari tipi di discorsi da cui possono essere persuase (270 d 9-275 c 5). Per Platone è molto più importante dello scrivere nei rotoli di carta, lo «scrivere nell'anima», ἐν τῇ ψυχῇ γράφειν, nella dimensione dell'oralità dialettica, 276 a 5 sg.; 278 a 3.

ὠφέλεια «vantaggio», «giovamento», «utilità»: termine riferito alla questione dell'Eros: 233 c 1; 234 c 3; 237 d 2; 238 e 1; 239 e 1; riferito anche al problema dell'utilità della scrittura: 274 d 7.

INDICE DEI PASSI DEGLI AUTORI ANTICHI CITATI NELL'INTRODUZIONE, NELL'APPARATO DELLE FONTI E NEL COMMENTO

ALCIDAMANTE
Soph. 27-8 — *264 sg.*

ANASSAGORA
59 B 12 Diels-Kranz — *141*; *253*
59 B 21 b Diels-Kranz — *253*

ANTISTENE
fr. 188 Caizzi = 168 Giannantoni — *161*; *268*

APOLLODORO
Biblioth. III 15,2 — *13*; *180*

ARISTOFANE
Ach. 887 — *177*
Eccl. 71 — *177*
Nub. 103 sg.; 362 — *179*
Pax 829 — *199*
1095 — *205*
Ran. 1114 — *153*; *264*
Thesm. 1227 — *167*
Vesp. 506; 1142 — 177
fr. 506 Kassel-Austin — *11*; *179*; *264*

ARISTOTELE
Athen. Pol. 7,1 — *33*; *191*
Hist. an. V 30, 556 a 14-b 20 — *237*
Metaph. A 1, 980 a 24 sgg. — *224*
A 2, 982 b 32-983 a 5 — *69*
M 4, 1078 b 11-2 — *258*
Phys. III 2, 209 b 11-7 — *XX nota 1*

Pol. V 2, 1313 b 22 *33*
Rhet. II 23, 1400 b 14 sgg. *242*
III 11, 1412 a 25 sgg. *242*
III 13, 1414 b 12 sgg. *242*

DEMOCRITO
68 A 126 a Diels-Kranz *31*; *190*
68 B 18 Diels-Kranz *206*

DIODORO SICULO
IV 70 *15*; *182*

DIOGENE LAERZIO
I 89, 90 *123*
II 53-4 *248*
III 5 *202*
III 7 *XXVI nota 1*; *13*; *180*
III 37 *237*; *271*
III 38 *XVII nota 1*
VI 5 *268*
VIII 10 *171*
VIII 57 *242*
IX 25 *242*
IX 26 *242*
IX 53 sg. *133*; *248*

DIONIGI DI ALICARNASSO
de comp. verb. 253,5-7 Usener-Radermacher *271*

EMPEDOCLE
31 B 115 Diels-Kranz (= fr. 103 Gallavotti) *73*; *218*

ERACLITO
22 B 92 Diels-Kranz *205*

ERMIA
in Phaedr. 8,27 sg. Couvreur *259*
48,27-49,2 *37*; *194*
57,28 sg. *197*
59,20 sgg. *198*
102,10 sgg. *209*
216,4 sg. *237*
249,13 *149*

ERODOTO
II 178 sg. *263*

VII 189 *13*; *180*
VII 189,3 *180*

ESCHILO
Ag. 38 sg. *LXVII nota 3*
Choeph. 450 *161*
Eum. 276 *161*
Prom. 459 sgg. *157*; *263*
789 *161*
936 *73*; *218*
Supp. 179 *161*

ESIODO
Theog. 35 *159*; *264*
75-103 *105*; *237*
270-83 *15*; *183*
283-6 *183*
308 *15*; *183*
312-25 *15*; *182*
820-35 *15*; *183*

EUFORIONE
fr. 152 Scheidweiler *271*

EURIPIDE
fr. 578 Nauck *157*; *263*
fr. 944 Nauck *215*

FILONE DI ALESSANDRIA
de aeternitate mundi 15 *237*

GORGIA
82 A 1 Diels-Kranz *242*
82 B 11 a Diels-Kranz *113*; *157*; *241*; *263 sg.*

IBICO
fr. 310,29 Page *55*; *201*

IPPOCRATE
de prisca med. 1 *255*
5-9 *143*; *255*
14-5 *143*
Progn. 25 *143*; *255*

ISOCRATE
10,9-11 *237*

MARCELLINO
Vita Thucydidis 41 *237*

OMERO
Il. I 239 *35*
I 247-9 *241*
I 403 sg. *227*
II 782 sg. *15*
III 216-24 *241*
III 222 *241*
V 368 sg. *71*; *217*
V 397 *93*; *231*
VIII 281 *29*; *121*; *189*
XIV 291 *227*
XIV 327 sg. *205*
XVI 233 sgg. *205*
XVIII 114 *29*; *190*
XX 74 *227*
XXII 126 sg. *159*; *264*
XXII 157 *129*; *246*
XXII 168 sg. *129*; *246*
XXII 262 sg. *51*; *199*
XXII 263 *198*
XXIII 94 *29*; *121*
Od. II 406 *129*; *246*
III 30 *129*; *246*
V 193 *129*; *246*
VII 38 *129*; *236*
X 305 *227*
XII 37-54 *105*; *237*
XII 61 *227*
XIV 327 sgg. *157*; *205*; *264*
XVII 567 *93*; *231*
XIX 163 *159*; *264*
XXIV 62 *37*

ORFICI
fr. 20 Kern *73*; *218*
fr. 105 Kern *73*; *218*
fr. 152 Kern *73*; *218*
fr. 162 Kern *73*; *218*

PANEZIO
fr. 130 van Straaten *271*

PARMENIDE
fr. 1 Diels-Kranz *206*

PAUSANIA
I 19,5 *13*; *180*

PINDARO
Isth. I 1,1-3 *7*; *177*
Ol. 1,29 *131*
Ol. 10,2-3 *161*
fr. 105 Snell *35*

PLATONE
Alcib. I 124 a 7-b 2 *15*; *183*
Apol. 20 b 8-9 *247*
28 e 2 *184*
40 a 4-b 6 *200*
40 b 3-4 *199*
Charm. 164 d 3-5 *15*; *183*
Crat. 251 b 2-7 *226*
289 a sgg. *205*
391 d 4-e 1 *227*
400 c *79*; *223*
401 b 6-8 *141*; *252*
408 b 8-d 4 *272*
419 e 3-420 b 5 *83*; *226*
Crit. 45 b *200*
52 b 5 *184*
54 d 2-e 5 *179*
Ep. II 314 c 1-4 *237*
VII 333 e 4 *223*
VII 340 b 1-345 c 3 *XX*; *261*
VII 341 a 2 *269*
VII 341 b 1 *269 sg.*
VII 341 b 7-c 5 *237*; *270*
VII 341 c 4-5 *270*
VII 341 d 2-342 a 1 *LXVI nota 2*
VII 341 d 7 *269*
VII 342 d 4 *269 sg.*
VII 344 a 8 sg. *270*
VII 344 b 2 *270*
VII 344 c 6 *270*
VII 344 d 4-5 *LXVI nota 1*; *270*
VII 344 d 9-e 2 *LXVII nota 1*
VII *passim* *270 sgg.*
Euthd. 277 d 1-2 *233*

Gorg. 452 e 1-8 *111*; *241*
456 a-458 c *239*
461 b-467 e *111*; *238*
461 b-481 b *248*
462 e 6-463 b 1 *111*; *239*
493 a *79*; *223*
514 c-516 d *252*
Ion 530 d 7 *226*
533 c-536 c *63*; *206*
533 c 9-536 d 7 *179*
536 c 2 sgg. *178*
Leg. I 636 c 1-7 *225*
I 636 c 7-d 4 *232*
IV 719 c 1 sgg. *206*
VII 790 c 5-791 b 8 *179*
VIII 835 d 1-842 a 3 *225*
VIII 837 b 8-d 1 *225*
IX 858 c 10-d 3 *237*
X 894 e-895 c *XLII*; *208*
X 896 a-b *XLII*; *208*
X 899 b 3-9 *215*
X 909 a 8-b 4 *260*
XI 923 a 5 *15*; *183*
Ly. 214 b 8-d 4 231
Men. 80 d-81 e *220*
81 e-86 b *220*
97 a sgg. *195*
99 b 11-c 5 *206*
Parm. 135 d 5 *252*
Phd. 60 b 7-61 d 2 *247*
60 c sgg. *229*
61 a 3-4 *218*
61 d 6-7 *200*
62 b *79*; *223*
72 e-76 a *220*
74 d-75 c *221*
79 a-80 b *208*
81 b-82 b *75*
82 e *223*
83 d *79*; *223*
85 b *229*
96 a-102 a *216*
97 b-99 d *252*; *253*
102 b-107 b *208*
118 a *272*

Phil. 14 c 8-9 *246*
15 d 4-8 *246*
16 b sgg. *263*
28 c 1-29 a 8 *207*
29 a 9-30 c 1 *210*
48 c 10 *15*; *183*
Pol. 299 b 7 *252*
Prot. 315 c 1-2 *176*
316 e *177*
342 a sgg. *111*; *240*
342 d 6-e 4 *240*
343 a 5-b 2 *240*
343 b 1-2 *15*; *183*
Resp. I 328 b-c *176*
I 335 b 10 sgg. *187*
I 338 c *242*
I 353 b 2 sgg. *187*
II 376 d 9 *161*
II 376 d 9-e 4 *161*; *267*
III 406 a 5 sgg. *177*
III 436 a-441 c *210*; *215*
IV 435 c 4-d 5 *212*
IV 435 d 3 *LX nota 1*
V 451 a *XLIV nota 1*
V 475 e 3-476 a 7 *220*
V 479 a 4 sg. *220*
VI 484 b 5 *220*
VI 488 e 4 *252*
VI 488 e 4-489 a 1 *141*; *252*
VI 489 c 6 *252*
VI 500 b 8-d 1 *77*; *221*
VI 501 e 2-5 *161*; *267*
VI 501 e 4 *161*; *268*
VI 504 a 4-505 b 4 *LX nota 1*; *149*
VI 509 d 1-5 *71*; *216*
VII 534 b 3 sgg. *194*
VII 534 b 3-d 1 *39*; *195*; *246*
VII 537 c 7 *220*
VIII 544 b *192*
IX 571 a-580 c *219*
IX 580 d 2-581 a 1 *210*; *215*; *229*
IX 583 b 2-3 *97*; *233*
IX 589 c 6-d 3 *211*
IX 590 c 8-d 6 *211*
X 595 a-608 b *206*; *219*

X 599 d *236*
X 599 e 6 *226*
X 610 e-611 a *XLII*; *208*
X 611 b 5-6 *211*
X 611 b 6 *211*
X 613 b 1 *217*
X 616 b-621 b *75*
X 617 d sgg. *215*
X 618 d-621 b *219*
Soph. 218 c-221 e *258*
231 c-236 d *219*
232 d 5 *235*
247 d 8-e 4 *256*
247 e *256*
247 d-268 d *219*
Symp. 174 a *175*
174 a 3-5 *179*
175 d 3-e 2 *31*; *191*
176 b 5 sgg. *176*
180 c 1-185 c 3 *228*
191 c 1-2 *237*
202 b-203 a *55*
202 c 3-d 1 *201*
202 d 13-e 1 *55*
203 b 1 sgg. *201*
203 c 1-4 *202*
203 d 7 *202*
209 d *236*
209 e 5 *223*
210 a 1-212 a 7 *228*
210 a 4-c 8 *XLII*
211 d 1-e 4 *XLII*
217 a 2-219 d 2 *228*
218 d 7-219 a 1 *273*
219 e 6 *184*
220 e 7-221 c 1 *184*
223 d *272*
Theaet. 176 b 1-3 *217*
195 c 2 *252*
Tim. 29 a 6-b 2 *222*
29 e 1-2 *69*; *215*
34 b 10-35 b 3 *212*
35 a-b *253*
39 d 2 sgg. *217*
41 d 4-7 *211*

42 e 5-43 a 6 *215*
47 a 1-b 3 *224*
68 d 4-6 *246*
69 a 5-70 a 7 *230*
69 b sgg. *215*
69 b 6-72 c 1 *230*
69 c 3-71 b 1 *210*

PLINIO
Nat. Hist. XXIV 38 *183*

PLUTARCO
Quaest. conv. 9,15,2 *55*; *201*
Sol. 25 *33*

PORFIRIO
in Ptol. harm. 32,10-5 *31*; *191*

PROCLO
in Plat. Alc. p. 308, 24 e 33 Cousin *237*

SAFFO
fr. 31 Lobel-Page *81*; *226*

SENOFONTE
Cyr. IV 3,17 *15*; *182*
Mem. I 2,48 *200*
I 6,2 *179*
III 1,17 *200*
III 13,2 *176*
Symp. VIII 30 *93*

SESTO EMPIRICO
adv. math. X 258 *270*

SOFOCLE
Phil. 1325 *161*
Trach. 683 *161*

STESICORO
Elena frr. 187-91, 10-4 Page *57*; *202*
Elena Palinodia fr. 192, 15 Page *57*; *202*

TEMISTIO
Or. 33, p. 356 Dindorf *237*

TIMONE
fr. 30 Diels *13*; *180*

TIRTEO
fr. 9,8 Diehl *137*; *249*

TRASIMACO
85 A 10 Diels-Kranz *242*
85 B 6 a Diels-Kranz *242*

ZENONE
29 A 1 Diels-Kranz *242*

«Scrittori greci e latini»

Con questa collana, la Fondazione Lorenzo Valla e l'editore Mondadori intendono fornire al pubblico italiano – quello degli studiosi e quello, più vasto, dei semplici lettori colti – l'autorevole raccolta di classici che esso non ha mai posseduto. Da un lato, si desidera pubblicare dei libri che entrino stabilmente a far parte della biblioteca di ogni studioso, come fondamentali opere di consultazione: testi e commenti, che raccolgano tutta la tradizione degli studi filologici e storici e che offrano interpretazioni nuove, attraverso le quali debba passare la strada della scienza. Ma, al tempo stesso, ognuno di questi libri potrà restare tra le mani di tutti coloro che non conoscono o conoscono poco il greco e il latino; di tutti coloro che leggono Eraclito e Virgilio, Gerolamo e Procopio mossi da uno slancio della fantasia e dell'intelligenza, o da un bisogno di apprendere non sorretto da una preparazione scientifica; e che quindi debbono venire soccorsi nel loro rapporto con un testo antico.

Il programma della collana comprende testi di ogni specie: poetici e storici, filosofici e religiosi, teatrali e scientifici, narrazioni e viaggi: libri che sono il simbolo stesso della classicità, come l'*Odissea* e l'*Eneide*, e libri mai tradotti in italiano, ignoti al pubblico colto, o inediti. L'arco storico della raccolta è vastissimo: dai documenti micenei fino alle ultime testimonianze della grecità pagana, dalla letteratura latina arcaica a Boezio: capolavori della patristica greca e latina, vite dei santi, libri storici del primo e tardo Medioevo latino, e quella letteratura bizantina di cui il pubblico italiano ignora la ricchezza.

Ogni volume della collana comprende: un'introduzione; una bibliografia; il testo originale, accompagnato da un apparato critico; la traduzione italiana; un commento, che chiarisce tutti gli

elementi (d'ordine storico e filologico, archeologico e religioso, filosofico e simbolico, linguistico e stilistico) necessari alla comprensione e all'interpretazione del testo; indici e sussidi.

I curatori sono scelti tra i maggiori studiosi dell'antichità classica e cristiana, della civiltà bizantina e del Medioevo latino, oggi attivi in ogni paese. Vengono pubblicati in media quattro volumi ogni anno.

VOLUMI PUBBLICATI

Omero, *Odissea*

vol. I: LIBRI I-IV, a cura di Stephanie West;

vol. II: LIBRI V-VIII, a cura di J.B. Hainsworth;

vol. III: LIBRI IX-XII, a cura di Alfred Heubeck;

vol. IV: LIBRI XIII-XVI, a cura di Arie Hoekstra;

vol. V: LIBRI XVII-XX, a cura di Joseph Russo;

vol. VI: LIBRI XXI-XXIV, a cura di M. Fernández-Galiano e A. Heubeck.

Traduzione di G.A. Privitera.

Arcana Mundi

a cura di Georg Luck.

vol. I: MAGIA, MIRACOLI, DEMONOLOGIA.

Inni omerici

a cura di Filippo Càssola.

Eraclito, *I frammenti e le testimonianze*

a cura di Carlo Diano e Giuseppe Serra.

Pindaro, *Le Odi*

5 volumi

vol. II: LE PITICHE, a cura di B. Gentili, P. Angeli Bernardini, E. Cingano e P. Giannini;

vol. IV: LE ISTMICHE, a cura di G.A. Privitera.

Empedocle, *Poema fisico e lustrale*
a cura di Carlo Gallavotti.

Erodoto, *Le Storie*
9 volumi

vol. I: LIBRO I: LA LIDIA E LA PERSIA
a cura di David Asheri, traduzione di Virginio Antelami;

vol. II: LIBRO II: L'EGITTO
a cura di Alan B. Lloyd, traduzione di Augusto Fraschetti;

vol. III: LIBRO III: LA PERSIA
a cura di David Asheri e Silvio M. Medaglia,
traduzione di Augusto Fraschetti;

vol. IV: LIBRO IV: LA SCIZIA E LA LIBIA
a cura di Aldo Corcella e Silvio M. Medaglia,
traduzione di Augusto Fraschetti;

vol. V: LIBRO V: LA RIVOLTA DELLA IONIA
a cura di Giuseppe Nenci;

vol. VIII: LIBRO VIII: LA BATTAGLIA DI SALAMINA
a cura di Agostino Masaracchia;

vol. IX: LIBRO IX: LA SCONFITTA DEI PERSIANI
a cura di Agostino Masaracchia.

Aristofane, *Le Nuvole*
a cura di Giulio Guidorizzi, introduzione e traduzione di Dario Del Corno.

Aristofane, *Gli Uccelli*
a cura di Giuseppe Zanetto, introduzione e traduzione di Dario Del Corno.

Aristofane, *Le Rane*
a cura di Dario Del Corno.

Aristofane, *Le Donne all'assemblea*
a cura di Massimo Vetta, traduzione di Dario Del Corno.

Platone, *Fedro*
a cura di Giovanni Reale, testo critico di John Burnet.

Aristotele, *Dell'arte poetica*
a cura di Carlo Gallavotti.

LE STORIE E I MITI DI ALESSANDRO

Alessandro nel Medioevo occidentale
a cura di Piero Boitani, Corrado Bologna, Adele Cipolla, Peter Dronke,
Mariantonia Liborio.

Catullo, *Le poesie*
a cura di Francesco Della Corte.

Virgilio, *Eneide*
a cura di Ettore Paratore, traduzione di Luca Canali.

vol. I:	LIBRI I-II	vol. IV:	LIBRI VII-VIII
vol. II:	LIBRI III-IV	vol. V:	LIBRI IX-X
vol. III:	LIBRI V-VI	vol. VI:	LIBRI XI-XII.

Tibullo, *Le elegie*
a cura di Francesco Della Corte.

Ovidio, *L'arte di amare*
a cura di Emilio Pianezzola, con la collaborazione di Gianluigi Baldo e Lucio Cristante.

Manilio, *Il poema degli astri (Astronomica)*
introduzione e traduzione di Riccardo Scarcia, testo critico a cura di Enrico Flores, commento a cura di Simonetta Feraboli e Riccardo Scarcia.

vol. I: LIBRI I-II.

Flavio Giuseppe, *La Guerra giudaica*
a cura di Giovanni Vitucci.
Con un'appendice sulla traduzione in russo antico a cura di Natalino Radovich.
2 volumi.

Plutarco, *Le vite di Teseo e di Romolo*
a cura di Carmine Ampolo e Mario Manfredini.

Plutarco, *Le vite di Licurgo e di Numa*
a cura di Mario Manfredini e Luigi Piccirilli.

Plutarco, *Le vite di Temistocle e di Camillo*
a cura di Carlo Carena, Mario Manfredini e Luigi Piccirilli.

Plutarco, *Le vite di Cimone e di Lucullo*
a cura di Carlo Carena, Mario Manfredini e Luigi Piccirilli.

Plutarco, *Le vite di Nicia e di Crasso*
a cura di Maria Gabriella Angeli Bertinelli, Carlo Carena, Mario Manfredini e Luigi Piccirilli.

Plutarco, *Le vite di Demetrio e di Antonio*
a cura di Luigi Santi Amantini, Carlo Carena e Mario Manfredini.

Plutarco, *Le vite di Lisandro e di Silla*
a cura di Maria Gabriella Angeli Bertinelli, Mario Manfredini, Luigi Piccirilli e Giuliano Pisani.

Plutarco, *Le vite di Arato e di Artaserse*
a cura di Mario Manfredini, Domenica Paola Orsi e Virginio Antelami.

Plutarco, *La vita di Solone*
a cura di Mario Manfredini e Luigi Piccirilli.

Anonimo, *Origine del popolo romano*
a cura di Giovanni D'Anna, corredo iconografico a cura di Carlo Gasparri.

Il Cristo

vol. I: TESTI TEOLOGICI E SPIRITUALI DAL I AL IV SECOLO
a cura di Antonio Orbe e Manlio Simonetti;

vol. II: TESTI TEOLOGICI E SPIRITUALI IN LINGUA GRECA
DAL IV AL VII SECOLO, a cura di Manlio Simonetti;

vol. III: TESTI TEOLOGICI E SPIRITUALI IN LINGUA LATINA
DA AGOSTINO AD ANSELMO DI CANTERBURY, a cura di Claudio Leonardi;

vol. IV: TESTI TEOLOGICI E SPIRITUALI IN LINGUA LATINA
DA ABELARDO A SAN BERNARDO, a cura di Claudio Leonardi;

vol. V: TESTI TEOLOGICI E SPIRITUALI DA RICCARDO DI SAN VITTORE
A SANTA CATERINA DA SIENA, a cura di Claudio Leonardi.

Atti e Passioni dei Martiri
a cura di A.A.R. Bastiaensen, A. Hilhorst, G.A.A. Kortekaas, A.P. Orbán, M.M. van Assendelft; traduzioni di Gioacchino Chiarini, G.A.A. Kortekaas, Giuliana Lanata, Silvia Ronchey.

Testi gnostici in lingua greca e latina
a cura di Manlio Simonetti.

Pausania, *Guida della Grecia*
10 volumi, a cura di Domenico Musti e Mario Torelli.
Testo, traduzione e commento di L. Beschi, G. Maddoli, M. Moggi, D. Musti, M. Osanna, V. Saladino, M. Torelli.

vol. I: LIBRO I: L'ATTICA
a cura di Domenico Musti e Luigi Beschi;

vol. II: LIBRO II: LA CORINZIA E L'ARGOLIDE
a cura di Domenico Musti e Mario Torelli;

vol. III: LIBRO III: LA LACONIA
a cura di Domenico Musti e Mario Torelli;

vol. IV: LIBRO IV: LA MESSENIA
a cura di Domenico Musti e Mario Torelli;

vol. V: LIBRO V: L'ELIDE E OLIMPIA
a cura di Gianfranco Maddoli e Vincenzo Saladino.

Claudio Tolomeo, *Le previsioni astrologiche (Tetrabiblos)*
a cura di Simonetta Feraboli.

Apollodoro, *I miti greci (Biblioteca)*
a cura di Paolo Scarpi, traduzione di Maria Grazia Ciani.

Origene, *Il Cantico dei cantici*
a cura di Manlio Simonetti.

Giuliano Imperatore, *Alla Madre degli dei (e altri discorsi)*
introduzione di Jacques Fontaine, testo critico a cura di Carlo Prato, traduzione e commento di Arnaldo Marcone.

Anonimo, *Le cose della guerra*
a cura di Andrea Giardina.

Basilio di Cesarea, *Sulla Genesi*
a cura di Mario Naldini.

Gregorio di Nissa, *La vita di Mosè*
a cura di Manlio Simonetti.

Sant'Agostino, *Commento ai Salmi*
a cura di Manlio Simonetti.

Sant'Agostino, *Confessioni*
testo criticamente riveduto a cura di Manlio Simonetti, traduzione di Gioacchino Chiarini. 5 volumi

vol. I: LIBRI I-III, a cura di Jacques Fontaine, José Guirau, Marta Cristiani, Luigi F. Pizzolato, Paolo Siniscalco;

vol. II: LIBRI IV-VI, a cura di Patrice Cambronne, Luigi F. Pizzolato, Paolo Siniscalco;

vol. III: LIBRI VII-IX, a cura di Goulven Madec, Luigi F. Pizzolato;

vol. IV: LIBRI X-XI, a cura di Marta Cristiani, Aimé Solignac;

vol. V: LIBRI XII-XIII, a cura di Jean Pépin, Manlio Simonetti.

Sant'Agostino, *L'istruzione cristiana*
a cura di Manlio Simonetti.

Orosio, *Le Storie contro i pagani*
a cura di Adolf Lippold, traduzioni di Aldo Bartalucci e Gioacchino Chiarini.
2 volumi.

Vite dei Santi dal III al VI secolo
sotto la direzione di Christine Mohrmann

Vita di Antonio
introduzione di Christine Mohrmann, testo critico e commento
a cura di G.J.M. Bartelink, traduzione di Pietro Citati e Salvatore Lilla;

Palladio, *La Storia Lausiaca*
introduzione di Christine Mohrmann, testo critico e commento
a cura di G.J.M. Bartelink, traduzione di Marino Barchiesi;

Vita di Cipriano, Vita di Ambrogio, Vita di Agostino
introduzione di Christine Mohrmann, testo critico e commento
a cura di A.A.R. Bastiaensen, traduzioni di Luca Canali e Carlo Carena;

Vita di Martino, Vita di Ilarione,
In memoria di Paola
introduzione di Christine Mohrmann, testo critico e commento
a cura di A.A.R. Bastiaensen e J.W. Smit, traduzioni di Luca Canali
e Claudio Moreschini.

La Regola di san Benedetto e le Regole dei Padri
a cura di Salvatore Pricoco.

Paolo Diacono, *Storia dei Longobardi*
a cura di Lidia Capo.

Giovanni Scoto, *Omelia sul Prologo di Giovanni*
a cura di Marta Cristiani.

Rodolfo il Glabro, *Cronache dell'anno Mille*
a cura di Guglielmo Cavallo e Giovanni Orlandi.

Michele Psello, *Imperatori di Bisanzio*
(Cronografia)
a cura di Salvatore Impellizzeri, Ugo Criscuolo, Silvia Ronchey;
introduzione di Dario Del Corno. 2 volumi.

Niceta Coniata, *Grandezza e catastrofe di Bisanzio (Narrazione cronologica)*
introduzione di Alexander Kazhdan, testo critico e commento a cura di Riccardo Maisano, traduzione di Anna Pontani.

vol. I: LIBRI I-VIII.

La caduta di Costantinopoli
testi greci, latini, italiani, francesi, slavi..., a cura di Agostino Pertusi.

vol. I: LE TESTIMONIANZE DEI CONTEMPORANEI

vol. II: L'ECO NEL MONDO.

Lorenzo Valla, *L'arte della grammatica*
a cura di Paola Casciano.